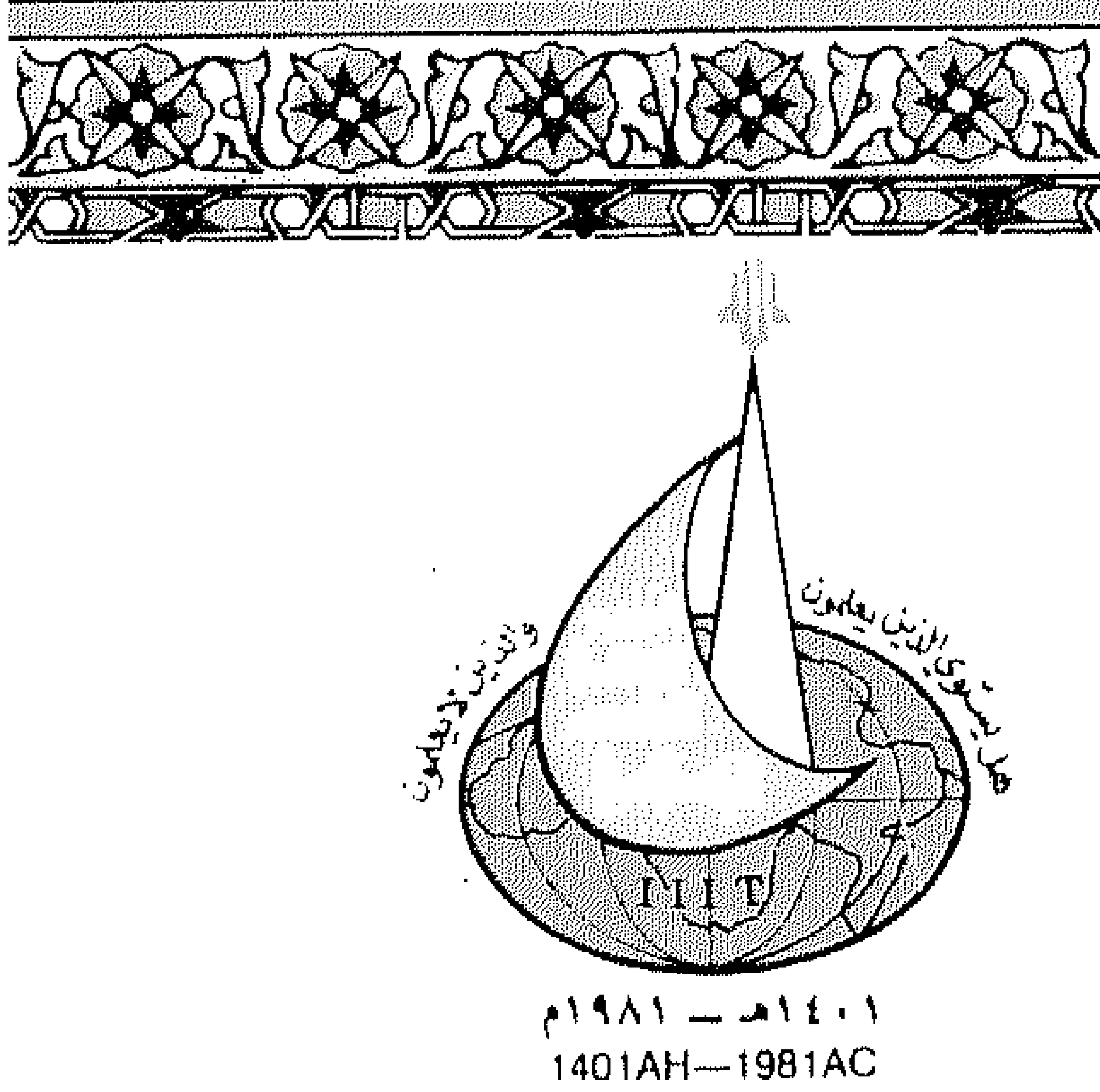
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

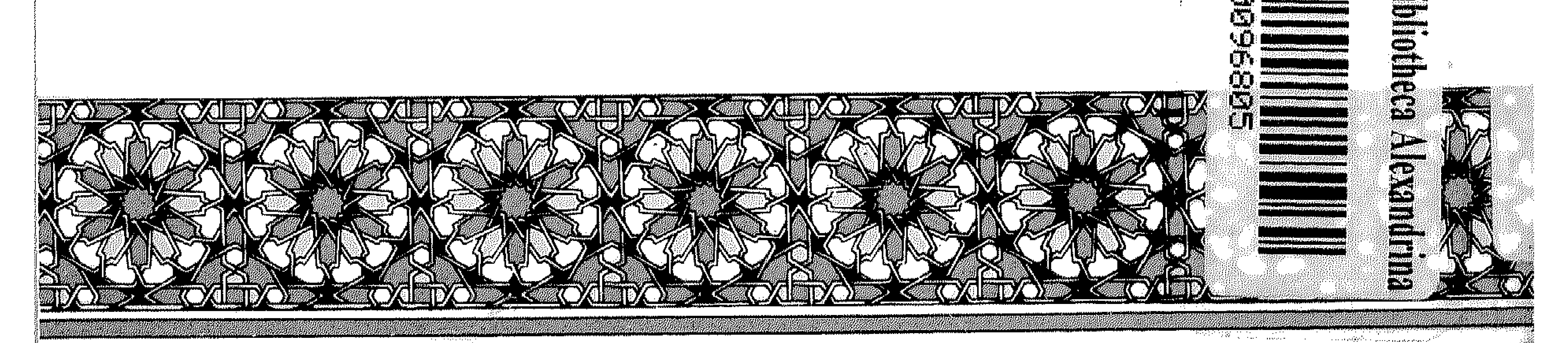


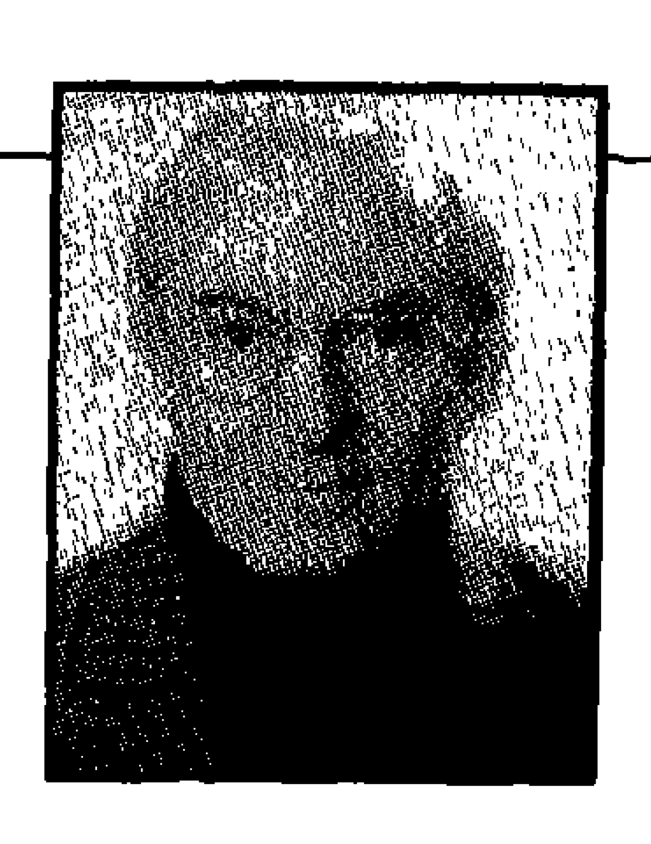
سلسلة قضايا الفكر الاسلامي (١٨)

مُقدّمات الاستتباع

الشّرقُ موجودٌ بغيرِهِ لا بذاتِهِ

غريغوار منصور مرشو





غريغوار منصور مرشو

* من مواليد مدينة الحسكة بسورية سنة ١٣٦٥هـ/ ١٩٤٦م .
* حصل على الإجازة (الليسانس) في الفلسفة من الجامعة اللبنانية سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م .
* حصل على الماجستير في الفلسفة من جامعة باريس الثامنة سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م .
* كما حصل على الإجازة (الليسانس) في الأدب الفرنسي من جامعة حلب بسورية سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م .
* حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس الثامنة سنة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م ، وموضوع أطروحته : **«حول العدوى في تشكل الفكر العربي الحديث والمعاصر»** .
* قام بتدريس اللغة الفرنسية في سورية حتى سنة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م ثم في فرنسا ـ لغير الناطقين بالفرنسية ـ حتى الآن .
* عمل في هيئة تحرير مجلة **«دراسات شرقية»** التي تصدر في باريس بالعربية والفرنسية .
* من أعماله العلمية :
  - **الهويات والصراعات في الشرق الأدنى** ـ مترجم ـ (قيد الإصدار) .
  - **العدوى في تشكل الفكر العربي المعاصر** (قيد الإصدار) .
  - بالإضافة إلى العديد من المقالات المنشورة في مجلات : **«الحوار»** و **«المنبر»** و **«المنتقى»** و **«الباحث»** و **«أنوال»** و **«الوحدة»** وغيرها .
* شارك في العديد من المؤتمرات الفكرية والفلسفية التي أقامها معهد العالم العربي في باريس ، ومركز دراسات العالم الإسلامي في مالطة .

مُقَدِّمَاتُ الاسْتِنْبَاط

الطبعة الأولى

(١٤١٦هـ / ١٩٩٦م)

مُقدِّماتُ الاسْتِتْباع

الشَّرقُ موْجُودٌ بِغيْرِهِ لا بِذاتِهِ

غريغوار منصور مرشو

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤١٦هـ / ١٩٩٦م

سلسلة إسلامية المعرفة (١٨)

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Marshū, Ghrīghwār Manṣūr, 1946 (1365) —
Muqaddimāt al istitbā' : al Sharq mawjūd bi-ghayrih lā bi-dhātih / Ghrīghwār Manṣūr Marshū.
p. 160 cm. 15 x 21 1/2 (*Silsilat Islāmīyat al Ma'rifah* ; 18)
Includes bibliographical references (pp. 141-148) and index.
ISBN 1-56564-241-4
1. Middle East--Relations--Europe. 2. Europe--Relations--Middle East.
I. International Institute of Islamic Thought. II. Title.

DS63.2.E8M36 1996
303.4'825604--dc20

96-33950
CIP
NE

Printed in the United States of America by International Graphics
10710 Tucker Street, Beltsville, Maryland 20705-2223 USA
Tel. (301) 595-5999 Fax (301) 595-5888

المحتويات

الفصل الأول

الفصل الثاني

الفصل الثالث

الفصل الرابع

تصدير

طه جابر العلواني

هذا العنوان "الاستتباع" يستدعي إلى الذاكرة فورًا مجموعة من المفاهيم وشبكة من المصطلحات سادت في أوساط مثقفي الأمَّة منذ منتصف القرن الماضي، ولا تزال سائدة حتى اليوم؛ ومن هذه المفاهيم والمصطلحات التي يستدعيها العنوان "الاستعمار"، "الاستشراق"، "الاستغراب"، "الاستحمار"، وهو مصطلح اشتهر في كتابات شريعتي – رحمه الله –، "الاستكبار"، وهو مصطلح شاع في أدبيَّات الثورة في إيران. كما يستدعي ولابد مصطلحات مثل "التبشير" و "التحضير" و "المركزيَّة" و "العالميَّة" و "الخطاب الكوني" و "الخطاب العالمي" ولا يتوقف قبل أن يستدعي "النظام العالميّ" و "صراع الحضارات" و "صراع الثقافات" و "الطائفيَّة". كما يثير في الذاكرة مفاهيم نحو "التوحُّش والبربريَّة والهمجيَّة"، وكذلك "الإرهاب" و "الأصوليَّة" و "الظلاميَّة" وقبلها "الرجعيَّة"، ونحوها.

والكتاب حين يستدعي ذلك كله، لا بوصفه كتاب تعريفات أو حدود ورسوم – كما يعبر الأقدمون – بل لأنَّه يعالج "حقلاً معرفيًّا" واسعًا يتصل بشكل أو بآخر بكل من هذه المفاهيم والمصطلحات بنوع من أنواع الاتصال. ويتعرض لتفسير مجموعة كبيرة من الظواهر من خلال تحليله لهذا الحقل المعرفي، وتحليل بناه وأطره المنهجيَّة، ومسلماته الإبستمولوجيَّة، وفلسفته ونظرياته وقواعده المعرفيَّة. والكتاب يلفت النظر بشدة إلى "سلطة المعرفة وجبروتها"،

وكيف يمكن أن تبني أمة ترغب أن تتحول إلى مركز يهيمن على جميع الأطراف "حقلاً معرفيًا" كاملاً تنشئه في إطار علومها، وتبنيه على قواعد من فلسفتها ومطامعها وطموحاتها لتسخره كأهم أدواتها، وأقوى أسلحتها في التمهيد لتحقيق ثم لفرض واستمرار هيمنتها على الآخرين، وتكريس مركزيّتها وتهميش الآخرين أو "استتباعهم" بعد قهر ثقافتهم وتهميشها، وتقديم البدائل عنها باسم "المثاقفة والتثاقف" أو "العقلنة"، وذلك لتقديم وتمرير شبكة واسعة بديلة من المعارف التاريخيّة والجيوغرافيّة، والجيوسياسيّة والأيديولوجيّة وسواها، تكرس تغييب ثقافات الآخرين، ومركزيّة المنتج، لعزل الإنسان الآخر الشرقيّ، أو إنسان ما وراء البحار، أو المسلم أو إنسان العالم الثالث أو الإنسان الذي أعطت لنفسها الحق كله أن تطلق عليه أية تسمية أخرى يختارها هذا المركز، المهم أن تنبه إلى وجوب عزله عن سائر مواقع التأثير، وعن سائر الظروف الاجتماعيّة التي يمكن أن تنبهه إلى حقيقة هويّته أو تحول دون جعله مستعدًا للتنكر لكل ما يمثله من قيم ثقافيّة مغايرة بحجة أنّه لا يوجد عند هذه الثقافة المهمة ما يخولها لإبداع عقلاني، فالأولى والأجدر بالشعوب الحاملة لها أن تتنازل عنها، وتستبدلها بطريق التقليد والتبعيّة والاستتباع "بثقافة المركز" الذي يقدمها متبرعًا مشكورًا لهذه الشعوب المتخلفة لتحضيرها وجعلها كفءًا في التعامل معه.

لقد كانت ممارسات السيطرة على الآخرين من قبل مركز أو بلد مندفع نحو السيطرة تعتمد أولاً وأخيرًا على القوة العسكريّة، وحتى العالميّتان الهيلّينية والرومانيّة قد فرضتا سيطرتهما بتلك الوسائل العسكريّة وحدها، وما عرفت البشريّة قبل الحضارة الأوربيّة المعاصرة التي آلت إلى حضارة غربيّة ثم عالمية أية حضارة أسست وبنت ووضعت معارف أعطتها صفة "العلمويّة" و "العالميّة" لتوظيفها في الهيمنة على الآخرين، ثم لتحويلها بعد إحكام الهيمنة والسيطرة إلى جزء رئيسي من ثقافة ذلك الذي تم "استتباعه" أو "استضباعه" من شعوب الأرض لئلا يكتشف حجم الاستلاب والخديعة التي تعرض لها.

أما بالنسبة للعرب خاصّة وللمسلمين عامّة، فإنّ الجريمة كانت مزدوجة، فقد تمت عبر قرون بدأت في أعقاب الحروب الصليبيّة ولم تنته بعد عمليات السرقة والتهريب لثقافتنا مع سبق الإصرار والترصد، وكان المهربون والسارقون

بكامل وعيهم بحيث استطاعوا أن يعملوا على استئصال كل ما يشير إلى جذور هذه الثقافة وأصولها فتم قطعها عن فلسفتها ومصادرها، ونماذجها ومناهجها وبيئتها الفكريَّة، وجرت نسبتها إلى غير أهلها بعد عمليات جراحيَّة باترة كثيرة ليقال: "إنَّ المسلمين والعرب قد ترجموها عن التراث الإغريقي واليوناني ونحن ورثة أولئك وليسوا هم، فنحن أولى بها منهم، وأقدر على إعادتها إلى جذورها. وإذا أردنا أن ننصف العرب والمسلمين فيكفي أن نقول لهم: نشكركم على حفظ تراث أجدادنا لنا، ذلك التراث الذي لو لم تقوموا بحفظه لربما ضاع بعضه، فدعونا نسترده منكم لنبني به وعليه ثقافة وحضارة عالم نهاية التاريخ، ذلك لأنَّ أجدادكم لم يعرفوا كيف يستفيدون بها، حال بينهم وبين ذلك ثقافتهم القائمة على "النظام المعرفي الإسلامي". أما نحن فلن نيأس وستستمر محاولاتها لإخراجكم من بربريَّتكم رغم أنوفكم، وإحياء عظمة حضاراتكم الكلاسيكيَّة القديمة من فرعونيَّة وفينيقيَّة وبابليَّة وآشوريَّة وآرامية وغيرها إذا لزم الأمر، ونقدم لكم من ثقافتنا بدائل عن ثقافتكم الإسلاميَّة العتيقة والمعيقة والأصوليَّة، والبيانيَّة التي لاشيء فيها غير البيان والكلام والمحسنات البديعيَّة فهي ثقافة لا يمكن أن تقوم عليها إلا حضارة لغويَّة إذا كانت اللغة يمكن أن تصنع حضارة!!، سنقدم لكم علومنا الإنسانيَّة وعلومنا الاجتماعيَّة بديلاً لها بعد أن نكمل بنائها؛ وهي علوم قائمة على العلم والبرهان والتجارب، فهي علوم حقيقيَّة برهانيَّة، فهي التي ستجعلكم لا ترون إلا ما نرى، ولا تهتدون إلا إلى سبيل الرشاد.

يقول رينان: "... كل شخص عنده شيء من التعلم في عصرنا هذا يلاحظ بوضوح أنَّ دونيَّة المسلمين الراهنة، وانحطاط الدولة، والانعدام الثقافي لديهم ناجم عن تلقي ثقافتهم وتربيتهم من الدين الإسلامي فقط ..."!!! وهذا الذي زعمه رينان لم يستند فيه إلى أي دليل غير تعصُّبه وعرقِّيته؛ ولأنَّ الإسلام كان أقوى عناصر هويّة العرب والمسلمين وأكثرها فاعليَّة في إيجاد روح المقاومة للمستعمر والغازي، وهو الذي جعل مهمة الاستعمار صعبة. إذن فليعلم هؤلاء كيف ينفصلون عنه، ويفرون منه.

لقد مثَّلت ظاهرة الاستشراق بؤرة اهتمام شغلت العقل المسلم ردحًا طويلاً من الزمن، وقد جاء تعامله معها - إلى وقت قريب - دون مستوى التحدي

المفروض عليه وأقل واضعف من أن يحيط بهذه الظاهرة، فقد ركز الكاتبون المسلمون على منتجات الاستشراق وخلفيَّات رواده المتبنين لأفكاره من العرب والمسلمين، وانصرفت جل الكتابات إن لم يكن كلها إلى نقد الأفكار والرؤى والآراء الجريئة التي يطرحها المستشرقون أو مستهلكو بضاعتهم من المثقفين العرب والمستغربين، وركز بعضها على نقد أشخاص المستشرقين والتفتيش في خلفيّاتهم، وبعضها الآخر على نقد المثقفين العرب الذين تبنوا آراء المستشرقين ومناهجهم وأطروحاتهم المختلفة. وفي كل ذلك ندر أو انعدم الاهتمام بتحليل البنى المعرفيَّة والأطر المنهجيَّة والمسلمات (الابتسمولوجيَّة) للاستشراق كحقل معرفيّ نشأ في إطار العلم الغربيّ وفلسفته ونظرياته وأسسه المعرفيَّة، وكان موضوعه وحقل دراسته العالم غير الغربي متمثلاً في الشرق العربي الإسلامي وحوضه الحضاري. وأنَّ هذا الحقل المعرفيّ قد أسس لنفسه علومًا مثل "الانثروبولوجية" بكل جوانبه، وأعاد قراءة جملة من العلوم، التاريخ والجغرافيا، وطور دراسة الأديان المقارنة واللسانيات وسائر ما دعت الحاجة إليه لبناء شبكات المفاهيم الجديدة، والمنظومات المعرفيَّة المؤطرة في فلسفته.

لقد كانت الدراسات الإسلامية والعربيَّة في "ظاهرة الاستشراق" دراسات ضعيفة في جملتها، لم تكد تتجاوز عمليات التحذير والحشد النفسي، والدفع العاطفي ضد الظاهرة، لكن ذلك لا يغني عن الدراسات المعرفيَّة المنهجيَّة المتعمقة التي تتبَّع الظاهرة المذكورة في جذورها وصيرورتها، وآثارها، وانعكاساتها على الحقول المعرفيَّة المتعددة، فنحن أمام ظاهرة معقدة متعددة الاتجاهات، متشعبة في التخصصات والفروع المختلفة للعلوم الاجتماعيَّة، قادرة على التغلغل فيها والتمظهر في فروع علميَّة أخرى تحمل مسميات الاستشراق ومناهجه وآرائه ومسلماته، وتتسمى بغير اسمه مثل (الانثروبولوجية)، التنمية السياسيَّة والاقتصاديَّة، دراسات الشرق الأوسط... ألخ. ومن ثم زال اهتمام الكتاب ذوو الانتماءات الإسلاميَّة أو الأيديولوجيَّة بالاستشراق بمجرد زوال العنوان "اليافطة" على الرغم من عدم انتهاء المجال البحثي والحقل المعرفي. لقد انتقل الاهتمام بالاستشراق إلى فئة أخرى من الباحثين لعلها أكثر عمقًا وأعمق تحليلا وأصوب رؤية، تبتعد عن الحجاجيَّة والتصادم وتعتمد التحليل العلمي الرصين للبنى المعرفيَّة والأسس الفلسفيَّة والمتضمنات الأيديولوجيَّة والمسلمات

(الابستمولوجيَّة) للاستشـراق، ولعـل المفكـر العربي إدوارد سـعيد واحـد مـن الرواد في هذا المجال حيث مثل كتابه: "الاستشراق" نقطة تحول توعيـة هامـة في التعامل مع ظاهرة الاستشراق تعاملاً يتجاوز البُعد الظاهري ذا الطابع الدعـائي، ويتعمق في تحليل هذه الظاهرة بما يناسبها من أدوات وعمق. وقد توالـت بعـده الكتابات فظهر كتاب بريان تـيرنر "مـاركس ونهايـة الاستشـراق"، ثـم أصـدر "برتران بادى" كتابه المعنون: "الدولتان: السـلطة والمجتمـع في الغـرب وفي بـلاد الإسلام"، وقد أصدر معهدنا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتاب: "نظريـات التنميـة السياسـيَّة المعـاصرة"، الـذي عـالج الاستشـراق كحقـل معـرفي أوربـي متخصص في دراسة العالم غير الإسلامي، واعتبره أساسًا بُني عليـه علـم التنميـة السياسيَّة والاقتصاديَّة ومن قبله علم (الانثروبولوجية). ويجيء هذا الكتـاب الهـام للأستاذ غريغوار منصور مرشو ليقدم تحليله المعَّمـق لهـذه الظـاهرة ومـن منطلـق مختلف عمن سبقوه يستفيد من خلاصاتهم ويتقدم بالمعالجة العلميَّة خطوة أكـثر عمقًا.

وهذا الكتاب يندرج عندي تحت سلسلة: "تحرير المعرفة"، ولما لم تكن لدينا سلسلة بهذا العنوان فأقرب سلاسلنا إليه سلسلة "إسلاميَّة المعرفة".

فالكتاب حلقة هامة في إطار بناء منهجيَّة التعـامل مـع الفكـر الغربـي بكـل صوره ومستوياته. تلك المنهجيَّة التي تمثل حلقة أساسيَّة في بناء "إسلاميَّة المعرفة" في طورها الجديد الذي تقدم فيـه علـى أنهـا قضيـة منهجيَّـة تقـوم علـى دعـائم أهمها: بناء النظـام المعـرفي الإسـلامي وإرسـاء دعـائم المنهجيَّـة المعرفيَّـة، وبنـاء منهجيَّة التعامل مع القرآن الكريم والسنة النبويَّة، وكذلك منهجيَّـة التعـامل مـع الفكر الإسلامي والفكر الغربي. وهـي موضـع اهتمامنـا في هـذا السـياق، وقـد عمد المعهد إلى تبني مشروع ضخم لدراسة الفكر الغربي بدأه المرحوم إسمـاعيل الفاروقي ببعض المقالات منها: "نحن والغرب" و "صياغـة العلـوم الاجتماعيَّـة"، وعملت فيه بعد وفاته الدكتورة منـى أبـو الفضـل فكتبـت جملـة مـن البحـوث نشرت في المجلة الأمريكيَّة للعلوم الاجتماعيَّة الإسلامية (*AJISS*)، وقد أصدر لهـا المعهد مؤخرًا في هـذا المجـال كتـاب: *"Where East Meets West"*، ويجـيء هـذا الكتاب ليمثل حلقة من حلقات بناء هذه المنهجيَّة من خلال تركيزه على رصـد البواكير الأولى لاستراتيجيَّة إلحاق العالم الشرقي بالعالم الغربي ودور المؤسسات

العلميَّة في ذلك، وكيف اعتمدت على تغيير أجهزة الوعي عند الإنسان العربي المسلم لضمان تحقيق عملية "استتباع" منهجيَّة دائمة تغذيها دوافع التابع ورغباته أكثر من محفزات المتبوع ومغرياته.

وقد اعتمد المؤلف الكريم في كتابه هذا على منهج متعدد الأبعاد والزوايا، فقد قام بتحليل الأبنية الاقتصاديَّة والتاريخيَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والدينيَّة والفكريَّة التي ظهرت فيها بواكير ومقومات الاستتباع الغربي للشرق، و لم يقف عند حد توظيف نتائج الباحثين الذين سبقوه ولكنّه رجع إلى الأصول الفكريَّة وأورد العديد من النقول عنها ليدع الغرب يتحدث عن نفسه في هذا السياق وليقدم نموذجًا ينبغي أن يحتذى في دراسة الفكر الغربي إذ لا يكفي الوقوف عند آراء العرب والمسلمين في الغرب وإنما ينبغي أن تتم دراسة الفكر الغربي في أصوله ومصادره الأصليَّة وأن يتم تحليلها هي وليس دراسة وتحليل صورة الغرب عن المستشرقين. وقد ساعدته ثقافته الواسعة وتتبعه الاستقرائي أن يقدم دراسة نموذجيَّة في هذا المجال.

وهذا الكتاب يقدم منهجًا جديرًا بالاحتذاء في تأسيس "علم الاستغراب" يقام على أصول علميَّة تتجاوز الدعوات الدعائيَّة أو فكر "الترقيع" و "التقميش"، وتتعداه إلى أطرٍ فكريَّة رصينة قادرة على استيعاب الفكر الغربي في موضوع معين وتحليله تحليلاً علميًّا وثيقًا يبتغي الحقيقة ويسعى ورائها ويلتزم قيم العدل ويدرك أن شنآن القوم ليس مدعاة للظلم أو مبررًا لترك العدل، ويؤمن بأنَّ الوصول إلى الحقيقة أعظم من الانتصار على الخصم أو تشويه صورته. ولا يكرر منهج الغرب في التعامل مع الشرق، ولكن يؤسس لعلم حضارات حقيقي يعتمد على القيم الحاكمة من توحيد وعمران وتزكية، ويلتزم القيم والمثل العليا للوجود البشري من عدل وصدق وأمانة وحب حقيقة، وسعي للوصول إلى بعض نورها لتحقيق غاية الوجود الإنساني في التعارف والاستفادة والتلاقح بعد الإقرار بأنَّهم مختلفون ولذلك خلقهم.

إنّنا حين نقدم هذا الكتاب ونحوه، نبرز الوجه المنهجيّ والمعرفيّ لقضية "إسلاميَّة المعرفة"، ونؤكد على أنَّها قضية معرفيَّة لا علاقة لها بـ "الأيديولوجية"، وأنها لا تستهدف أن تشكل خطابًا دينيًّا خاصًا بشعب أو قوم، لكنها تحاول أن تصوغ من "الدين القيّم" خطابًا عالميًّا كونيًّا، ينطلق من

الإيمان بأنَّ الله -تبارك وتعالى - خلق البشر كل البشر من نفس واحدة، وخلق منها زوجها، وبث منهما رجالاً كثيرًا ونساءً، وأن أي تقسيم للبشر لا ينبغي أن يقع بسبب العرق أو اللون أو الطائفة أو المذهب، كما لا يتمايز الناس بسبب أوضاعهم الاقتصاديَّة فيصنفون إلى عالم أول وثاني وثالث، وان لا تقسم البشريَّة إلى مركز وهوامش، فكل الألوان والأعراق واللغات ونحوها إنما هي للتعارف فحسب، لا لشيء آخر. والتمايز الوحيد يمكن أن يتم على ضوء اقتراب الناس أو بعدهم من القيم الحاكمة والمشتركة التي لا يمكن أن يقوم عمران الكون وجعله بيتًا موحدًا صالحًا للبشرية - كلها - بدونها.

إنَّ أمريكا قد قمت نفسها رائدًا، وداعيًا لما أسمته بـ "النظام العالمي الجديد"، دون أن تبين أو توضح خصائص هذا النظام، ودون أن تتشاور مع أي بلد أو كيان فيه، ولكنها بدأت توظفه كما تشتهي، فلها - وحدها - الحق بأن تقرر أي بلد في العالم أو أي شعب يعترف به جزءًا من النظام العالمي، أو يخرج عنه، أو يعدّ في المتمردين عليه.

إنَّ الأمة المسلمة منذ عهد سليم الثاني، وهي تحاول الحصول على المعرفة الفنيَّة والمعلومات التقنيَّة، ولكن الجواب الأوربيّ كان دائمًا الرفض إلا في بعض أمور هامشيَّة تعود على الغرب ومصالحه بالنفع، لا على الآخرين.

أما المعارف الاستشراقيَّة، ثم العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة بعد تبلورها فهي التي تقدم دون تحفظ يذكر، لأنها تكرس مركزيَّة المركز وهامشيَّة الأطراف.

وحين حاول محمد علي أن يحصل على شيء لتطوير مصر وتنميتها سرعان ما قضي على محاولته؛ إنها أسطورة الأجداد الإغريق "المعرفة المقدسة"، لا ينبغي أن تقع بيد أحد إلا كبير الآلهة فله حق احتكارها، فإذا تجرأ إله صغير مثل "بروميثيوس" على سرقتها فيجب أن يناله العذاب الشديد.

والآن من حق إسرائيل أن تمتلك من القنابل الذريَّة ما يكفي لإبادة جيرانها العرب والمسلمين خمس عشرة مرة، لأنها تصنف ثقافيًّا واقتصاديًّا ودينيًّا غربيَّة. أما أي بلد من بلدان العالم الثالث الأخرى فإنَّ تجرؤه على محاولة ذلك كاف لتدميره وإبادة كل طاقاته، وإعادة عجلة نموه قرنين إلى الوراء على الأقل، وما نبأ العراق عنا ببعيد، وها هي الأصوات تتعالى - الآن - حول الباكستان وغيرها.

إنَّ مثلنا ومثل الغرب في قضية المعارف الاجتماعيَّة والتقنيَّة مثل ذلك الشريك القويّ الذي قال لشريكه الصياد الضعيف: "تريد أرنبًا خذ أرنبًا، تريد غزالاً خذ أرنبًا".

إنَّ من يقرأ هذا الكتاب - الذي نقدمه - مع ما سبقت الإشارة إليه من دراسات، مضافًا إليها كتاب "التحيز"، وهو قيد الطبع، سيدرك لا محالة ما الذي خسره العالم بانحطاط المسلم وصعود غيره لاعتلاء منصة المعلم للبشرية دون تأهيل ودون استحقاق، ويدرك كذلك الكارثة الكبرى التي ألمت بالبشرية يوم سرقت معارف وعلوم الحضارة الإسلاميَّة، وقطعت عن سياقها التاريخي وعن مصادرها الموحاة، وقيمها الراسخة، ويوم دُمِّر "النظام المعرفيّ الدينيّ" ليحل محله "النظام المعرفيّ العلمانيّ"، وينتشر في الأرض لتبدأ البشريَّة - كلها - اليوم تحصد ثمراتها المرة!! إنَّ دراسة هذا الكتاب وما أشرنا إليه معه سوف تفتح كثيرًا من الأعين العمي، والآذان الصم، والقلوب الغلف إن شاء الله، وستجعل الكثيرين يدركون مدى أهميَّة وضرورة تبني "أسلمة المعرفة".

وإنني لأشكر بروفسور غريغوار منصور مرشو على ثقته بالمعهد واختياره له قناة لتوصيل فكره النيّر إلى سائر أبناء "الكيان الاجتماعي المشترك" الذي ننتمي إليه جميعًا، راجيًا أن يستمر سيادته والقادرون من أمثاله في هذه الجهود المعرفيَّة المتميِّزة. سائلاً الله جل شأنه أن يمكن هذه الأمة من الوعي على ما تحمله من إمكانات تشتد حاجة البشريَّة إليها يومًا بعد يوم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

مقدمة

لقد تعددت الكتابات حول الاستشراق و نتائجه منذ عقدين و نيف، وإن كان معظمها، إذا لم أقل جميعها، قد وقع ضحية منظورات احتزائية لم تضعه ضمن النسق المعرفي المؤسسي العام للحضارة الغربية. إذ أن بعضها نظر إليه على أساس انه مساهمة فعالة في كشف مآثر الحضارات البائدة التي لم تعرف شعوبها كيفية التعامل مع موروثاتها و استخدامها أو تنميتها. وبعضها رأى أنه إذا كانت بعض المدارس الاستشراقية قد أساءت في تفسيرها للحضارات القديمة فبعضها على العكس أعاد الاعتبار لها و أعطاها حقها في العطاء الحضاري. و منها من اعتبر أن الاستشراق ترافقت نشأته مع الحملات الاستعمارية بوجه عام و ليس له علاقة وطيدة بالمكونات الفلسفية و العلمية لهذه الحضارة. و منها من أكد أنه إذا كان الاستشراق قد انحرف عن مبادئ " عصر الأنوار" في القرن التاسع عشر فإنه عاد و استقام في سيرته حينما اطلع على مناهج العلوم الإنسانية الحديثة فيما بعد الحرب العالمية الثانية، إلى أن خرج عن كونه استشراقًا ذا توجه استعماري تكامل مع وقائع و ثقافات شعوب العالم الثالث بمناهج علمية موضوعية بعيدة عن الأحكام المسبقة أو الأفكار الجاهزة.

وبحثنا هذا لا يندرج ضمن هذه السجلات لأننا نرى أن ظاهرة الاستشراق ليست ظاهرة موازية للنسق المعرفي المؤسسي المهيمن الغربي و لا منقطعة عنه أو عرضية فيه، إنما على العكس استمدت جذورها من هذا النسق بكل مكوناته المعرفية و المذهبية و تضافرت خيوطها في كنفه، بل أنها كانت و لا تزال تشكل جزءا أساسيًا في إنشاء نموذج الدولة – الأمة في الغرب. مما يقتضي من أي باحث لهذه الظاهرة أن يضعها ضمن هذا النسق العام، أو يدلل في نفس الوقت على أن الاستشراق لم يكن ليأخذ هذه الأهمية من الاتساع و الانتشار لولا توطن و تأصل و تكريس منظوراته، على اختلاف مذاهبها، من قبل النخب المحدثة في المجتمعات الشرقية باسم التثاقف أو المثاقفة التي تطلق لتعبر عن عمليات التفاعل الثقافي.

لذلك نتوخى في مقاربتنا هذه إبراز الاستعدادات الجيوسياسية و الاقتصادية و الثقافية العامة التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور ، بواسطتها، صورة عن ذاته ويخلق، بشكل مواز، صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته. ثم تبيان محاولته، ليستقيم ذلك، رسم "مصير متعال" له ليجعل من نفسه محورًا، بل مرجعا تاريخيا عالميا وحيدا في معالجة مجتمعات ما وراء البحار. و ذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخيا من ورائها إجماعا نسبيا على رسالته التبشيرية "التحضيرية" بين مواطنيه لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء و تنشئة نخب في المجتمعات المفتوحة لتكون معابر لبسط سيطرته و ترسيخها في جسم هذه المجتمعات.

لا شك في أن هذا المسار قد تطلب استخدام مفاهيم العقلنة لإضفاء المشروعية على فتوحاته عبر تمثيل المجتمعات الخارجة عن حدوده على شكل "زوائد عائمة" من مخلفات تاريخية متدنية محكومة آجلا أو عاجلا بالانقراض والفناء.

لكن كي يظفر في فرض هيمنته و تغذية نمط إنتاجه الجديد و إملاء شروطه، كحقيقة وحيدة لازدهار الحضارة، لم يلجأ دائما إلى سياسة النهب الخالص و سياسة المدفع السافرة، كما يتوهم البعض، إنما اعتمد على أساليب أخرى أيضا في مرحلة ما قبل الاستعمار المباشر. و ذلك عن طريق عقد

اتفاقيات تجارية أو عسكرية و علمية مع حكّام دول الأطراف، و إلى تكوين أنصار و زبائن له مفتونين بمبادئه و قيمه و مؤسساته في المجتمعات المحلية. من هنا كان الرهان على تجنيد حملات واسعة النطاق مؤلفة من مجموعة من الجامعيين و رجال الأعمال و العسكريين و الموظفين و المرسلين المبشرين و الفنيين و المغامرين الخ.. كان الهدف الاستراتيجي، بالطبع، لهذه الحملات، هو الاستطلاع و التعرف على الأراضي الصالحة للاحتلال مستقبلا، ثم التسلل إلى ضمائر السكان المحليين من اجل تطويعها و تسخيرها لصالح القوى الاستعمارية. ذلك انه لو بقيت المناطق المستهدفة غير خاضعة للإغواء و الإلحاق بمراكز نظامها الصاعد، في مرحلة ما قبل الاحتلال لاستطاعت المجتمعات المعرضة للغزو أن تواجه مشكلاتها و تحل تناقضاتها و صراعاتها الداخلية فيما بينها و بين دولها عند اقتضاء الحاجة.

لعل هذا ما يفسر رفض المستعمرين الاعتراف بالقيم و الرموز الخاصة للثقافات المغايرة أو بفكرة تاريخ متعدد، بمعنى أن كل ثقافة أو حضارة توجد لنفسها معنى و دورًا و نمطا للعيش تستطيع من خلاله تحقيق ذاتها و السيطرة على مصيرها و بيئتها. إن ما رمي و ما يزال يرمي إليه النظام الغربي، بعد تغيير جلده اليوم، هو تقطيع مجتمعات الأطراف إلى شرائح أو إلى كيانات قبلية طائفية، عرقية إقليمية، لا لكي يسهل عليه إلحاقها به فحسب، إنما لكي يستأثر بزمام المبادرة في معالجة التاريخ العالمي و يسمح لنفسه بتأسيس منظوره الخاص للتاريخ على حساب تواريخ أو ثقافات الشعوب الأخرى. و ذلك عبر تفسير الحوادث، الخارجة عن حدوده الجيوسياسية، بمدى ارتباطها، بصورة أو بأخرى، بمرحلة من مراحل تاريخه الخطي و إلا فان مصيرها محكوم بعدم صلاحها للفهم إنسانيا و تاريخيا.

والحقيقة أن ما يقصده النظام الغربي ، في استراتيجيته هذه، هو تحويل تواريخ الشعوب في الأطراف إلى أصفار على هامش الحضارة. فبدلا من النظر إلى ثقافات ما وراء البحار من زاوية تعبيرها عن ذاتها صار الاهتمام بها مرهونًا، لسبب أو لآخر، بقدر اندماجها في دائرة السوق العالمية من الموقع الأدنى المتمم لحاجات إنتاجية للمركز الأوربي.

بناء على ما تقدم رأينا أن أية مقاربة لمكونات الصرح الإيديولوجي للنظام الغربي تستدعي التعرف على المفاهيم و الأدوات الإجرائية التي اتبعها بدءا من عصر النهضة الأوربية. إذ ابتداء من ذلك العصر، شرع النظام الغربي يتجه نحو تطوير قيم أخلاقية جديدة متحررة شيئا فشيئا من الدين لصالح نظرية جديدة عن المعرفة ممثلة في أولوية المعرفة الموضوعية المستمدة من مجالي التجريب و الرياضيات. فلم يقف هذا التوجه عند حد قيادة العقل في استنكار الأشياء ومعرفة قوانين الطبيعة فحسب، إنما حدد رؤيته في النظر إلى صيرورة طريقة تطوره الخاص. الأمر الذي قاد النظام الغربي المتنامي إلى إرساء المنطلقات الأساسية لسياسة مركنتيلية طامحة إلى نزع القداسة عن السلطة.

بيد أن هذه النشاطات و ما أعقبها لم تقم، في المجتمع الأوربي، على سيطرة الإنسان على الطبيعة و إبداع مناهج جديدة للإنتاج و بناء الآلات و الحصول على مستوى صحي لائق و حسب، إنما أقيمت أيضا على مبادئ سيطرة البشر بعضهم على بعض، و ذلك عبر شبكة مؤسسية من المعارف الجيوسياسية و الاقتصادية و الأيديولوجية.

لقد عكس النظام الغربي المتصاعد هذه العمليات عبر اصطناع تراتبية جديدة تنطوي على إقامة فوارق جوهرية ثابتة بينه و بين سكان " الشرق ". و خوله هذا المسار أن ينصب نفسه وصيا وحيدا في تقرير مصائرهم، تحت شعار، تحضير الوثنيين و الكفار" الوحوش" أو " الهمج" لإنقاذهم من نير " الظلامية" و " العبودية" سواء عن طريق الحيل العقلية أو القوة.

بمقتضى هذه الاستراتيجية المتضمنة ثنائية: صالح/شرير، انتظمت، في مخيلة أساطين الفكر و السياسة، الحلول للمسائل السياسية و الاقتصادية و الثقافية. كما لو أن وظيفة النظام الغربي تكمن في استحواذه على موقع يخوله، هو وحده، أن يماهي نفسه مع التاريخ و ما عداه خارج التاريخ أو خارج القانون، أي أن يجعل من نفسه أسطورة مؤسسية لا تستطيع وحدة المسيحية- اليهودية الغربية من دونها ضمان النجاح، في حياتها السياسية التاريخية، إلا على حساب ثقافات و تواريخ الشعوب الأخرى و محوها.

إذا كانت عقيدة وحدة الجنس البشري أو نظرية نشأة الكون التوراتية قد حوربت لأسباب دينية في " عصر الأنوار " باسم العقل، فقد كان لابد من انتظار القرن التاسع عشر لاكتشاف مناهج جديدة قائمة على مقاييس تجريبية كمية معادية للمسيحية السياسية. فبعدما كانت علاقات إنسان القرن السادس عشر، في الميدان التجريبي الواسع ، تقوم على روابط القرابة و التشابه و التجاذب البشري و تتقاطع بلا حدود مع لغة الكلام و الأشياء، صارت دراسة إنسان ما وراء البحار، بتأثير هذه المناهج الجديدة، تعنى العمل على عزله عن كل الظروف الاجتماعية التاريخية و نكران ما يمثله من قيم ثقافية مغايرة.

لا شك في أن القصد من وراء هذه العملية هو تسويغ تصنيفه بـ"الوحش" و تبرير تجريده من ذاتيته المفكرة المغايرة. باختصار وصمه – بصورة مطلقة – باللاعقلانية الخالية من التفكير. بذلك اصبح الذي ينظر إلى "الوحش" ككائن بسيط و غريب، يؤسس للآخرين خطابا مكتسيا، للمرة الأولى، صبغة "علمية" و بالتحديد من موقع المركزية العرقية. للمرة الأولى أيضا، منذ أن وجدت الكائنات الإنسانية و عاشت في المجتمع، صار الإنسان المعزول أو الموجود في جماعة يدرس كموضوع للعلم لا كموجود بذاته و عبر صيرورته.

انطلاقا من هذه المبادئ اخضع العمل، أيضا، للتقسيم الدولي: مجتمعات صناعية/ مجتمعات زراعية. ثم أصبحت المنافسة بين الدول تترجم على قواعد الحواجز البيولوجية، و لا مجال للتوسع و تغذية نمط الإنتاج الرأسمالي إلا بنزع ملكية الجماعات الأصلية و دمجها في دائرة السوق العالمية.

بموجب منطق كهذا لم يعد الاستعمار مجرد عنف و تدمير، إنما على العكس صار يعنى عنفا " عقلانيا" أي استعمارا قانونيا و ضروريا. لم يعد ثمة شئ عقلاني، بالمعنى الحرفي سوى النظرية الانثروبولوجية " الاناسية" عن ثقافة الشعوب التي اصطلح على تسميتها بـ"البدائية" أو "الوحشية"، و لم يعد هناك من ثقافة عقلانية سوى ثقافتهم من وجهة نظرهم هذه. و إذا كان لا بد من الحديث عن عقلانية لهذه الأخيرة، بلغة الانثروبولوجيا المعاصرة، فلا يمكن أن تكون إلا عقلانية مستعارة و ممتثلة لقوانين و معايير العلوم الإنسانية الغربية. و هذا انطلاقا من الحجة القائلة انه لا يوجد عند هذه الثقافة المهمشة ما يخولها

إبداع عقلانية من رحم ثقافتها و بالطريقة المناسبة لتفاعلها و استيعابها لثقافة المركز. إنما بمقتضى هذه الحجة ما على عقلانية ثقافة السكان المحليين- غير المعترف بها- إذن إلا الذوبان في الممارسة العقلانية للانثروبولوجيا الغربية القاطنة في داخل المفهوم الوضعي للعلم كنموذج وحيد للمعرفة. و إذا حدث و تكرمت هذه الانثروبولوجيا بفهم الأسطورة في الثقافة المسماة "بدائية" كان عليها أن تدمر المعنى المباشر المعاش لأصحابها اعتقادا منها أنها بهذا تحوز على المعنى الحقيقي لها، و حسبها أن تضع الأسطورة أمامها كموضوع سالب و جامد حتى تسقط عليها عدم قدرة أهلها على فهمها، و انه ليس أمامها إلا الامتثال لهجمة التحليل "العلمي" و أدواته المفاهيمية المسبقة الصنع كي يضمنها إسقاطاته. حينئذ تصبح قابلة للفهم إنسانيا و تاريخيا!

في الحقيقة، كل العناصر الداخلة في تكوين الثقافة الموسومة بالبدائية، من دين و أسطورة و فلسفة أو حكمة، صارت، في آن معا، في حكم المنكرة أو المحفوظة في قوالب هذه النظرية "العلمية جدا". و لا يهم، في النهاية، ما إذا كانت الثقافة الواقعية لهذه المجتمعات، في الأطراف، محكوما عليها بنظرة متأملة مُشَيَّأة. و لا يهم أيضا ما إذا كان السكان الأصليون وريثي حضارات عظيمة قديمة. لكن إذا تم الاعتراف بعظمة هذه الحضارات و روعتها، فهذا مشروط بمدى استجابتها لمصالح و ترميزات المركزية الغربية. كما لو انه لا يكون لمجتمعات ما وراء البحار وجود إلا بمقدار استتباعها لسياسات و اقتصاديات المتروبولية (أي المركز).

لعل هذه من جملة الأسباب التي جعلت الخطاب المسيطر (بكسر الطاء) و المؤسس في القرن التاسع عشر يعني، تحديدا، خطاب الرجل الأبيض المتحضر، ثمرة "عصر الأنوار" و المُنَصِّب نفسه صانعا للمستقبل و حاملا لرسالة التقدم و التطور شرعا، و تحت قيادته تمَّ تحالف الدولة المركزة الدستورية و العلم و الجيش و الصناعة، و الكنيسة، حاملة راية التبشير، لتوزيع الأدوار و تقاسم المهمات ضمن استراتيجية منظمة.

ضمن هذا السياق تم الاستعاضة عن النهب غير العقلاني و مصادرات المغامرين و الرواد المرسلين بإدارة محكمة اكثر رقابة و تخطيطا، تتراوح مهماتها

بين مطاردة و تهميش السكان المحليين و بين تسخيرهم أو تصفيتهم. فكانت تجرى كل هذه العمليات و لا تزال ،و لو بأساليب مختلفة غير مباشرة ، باسم الحضارة و الحرية و حقوق الإنسان أو بعبارة أخرى باسم تقدم الإنسانية جمعاء.

كما راحت أيديولوجية الفتح، لتبرير مهمتها العالمية، تتوسل حججا من بينها سد فراغ الدولة لدي الشعوب " البدائية"، لكونها تعيش على اقتصاد الكفاف، و تحرير المجتمعات الأصلية أيضا من " دولة الاستبداد الشرقي" المقولة التي يرجع ترويجها إلى مونتيسكيو و هيجل و ماركس و أخيرا وايتفوغل، الذي يرجعها إلى نظام حضارتها المائي "الهيدروليكي".

فإذا كانت الأطماع التوسعية في الماضي مجرد حلم أو طموح غير منظم يراود الفاتحين في الإمبراطوريات أو الحضارات القديمة- المكونة في أساسها من قوميات متعددة الجنسيات و الثقافات، في إطار سياسي عسكري محافظ نسبيا على استقلالية ثقافاتها و إدارة شؤونها الذاتية- فقد صارت اليوم، و للمرة الأولى في تاريخ الإنسانية، اكثر تنظيما و حقيقة واقعية في تهميش أو تدمير هذه الثقافات و اقتصادياتها على الصعيد العالمي.

وعند هذا نستطيع أن نقول أن الشرق لم يكن مجرد اكتشاف مفاجئ أو حدث عارض في التاريخ، بالنسبة للفاتحين الجدد، إنما على العكس منطقة كائنة على أطراف المركز، مصيرها مرسوم بما يتفق و المصالح الغربية. و النظام المعرفي السائد في الغرب في أصوله البعيدة و القريبة، هو الذي قرر مسبقا، و بالتواطؤ الضمني و الظاهري مع أنصاره و وكلائه في مجتمعات الأطراف، أن يكون الشرق على ما هو عليه اليوم، باسم "العالم الثالث"، أو بلغة الاقتصاديين الجدد "عالم الجنوب". و ذلك من خلال العلم و عمليات التنقيب و الإدارة المحكمة و بحوث الاستشراق الحديثة التي استقى منها نابليون بونابرت تعليماته و توجيهاته إبان حملته على الشرق كما فعل الإنجليز في الهند.

الفصل الأول

مظاهر نشوء النظام الغربي*

لا شك أن النظام الغربي قادته أفكاره عن العلمانية من سيطرة الدين إلى سيطرة " الدولة - الأمة"، و من التعصب و الحروب المذهبية إلى التسامح الديني، و من صراعاته القومية إلى التعاون الأوروبي، و من معاداته للسامية إلى توليف الثقافتين اليهودية و المسيحية. إلا أن هذا النظام، علاوة على ذلك، راح في السابق و بشكل مواز، للحفاظ على هيبة تجارته الخارجية و مد هيمنته في مقابل الأديان الثاوية في الشرق، يفسر المسيحية و اليهودية بما يتناسب مع معايير الرأسمالية المركنتيلية. وذلك عبر التضمينات الدنيوية التي تبلورت في الإصلاحية البروتستانتية و الإصلاحية الكاثوليكية المضادة. فقد ساهم هذا الخلط، عمليا، في تأجيج الصراع ما بين الأديان و المفسرين لها بمنظور جيوسياسي، مما جردها من دورها الرسالي الاجتماعي و اختزلها إلى أداة أيديولوجية في خدمة النظم السياسية و مطامعها التوسعية فيما وراء البحار. فهذا التحول لم تنج منه، بالطبع، أية ثقافة أصلية من بلدان آسيا و أفريقيا وأمريكا اللاتينية، و من الإسلام إلى المسيحية إلى الهندوسية و البوذية...

* هذا الفصل كان المؤلف قد شارك، بالقسم الأكبر منه، في المؤتمر المنعقد في مالطا، و الذي نظمته جملة رسالة الجهاد ما بين ١٥ و ٢٠ من نوفمبر ١٩٨٨م. تحت عنوان " الدين و التدافع الحضاري".

إن كشف النقاب عن هذه الإشكالية ليس المقصود منه التأكيد على أن النظام الغربي كان هاجسه و لا يزال خوض حرب دينية مع الشرق، إنما على الأرجح تبيان أن طبيعة العداء، في العصر الحديث، أخذت مسارًا أكثر تنظيمًا وتأسيسًا و تحكمه قوانين مغايرة لما كانت عليه في مرحلة الحروب الصليبية.

و ذلك ابتداء من الفترة التي اشتد فيها الصراع و المواجهة بين مجموعات لا بين أفراد (مجموعات من التجار و المرسلين و المبشرين ..الخ) لجأت الدول الغربية إلى إنشاء استراتيجية قائمة على آلية معقدة من الشروط أفضت إلى تغيير أنماط الحياة والذهنيات و تكسير البنيات الاجتماعية-الاقتصادية للجماعات المغزوة بما يتناسب مع مصالحها التوسعية. انبرى التجار إلى إتباع سياسة تمثلت بهبات و هدايا و تحريض على حاجات جديدة لخلق أسواق جديدة للمنتجات الأوربية عن طريق المقايضة (أي ما قبل التجارة) و اجتذاب المنتجات الغرائبية الشرقية نحو المتروبولات (المراكز) البعيدة. كما راح المرسلون و المبشرون يجتهدون بدورهم في تخليص النفوس من "الظلمات" و "استبدادية الأديان المنحرفة" و الوثنية لهدايتها لـ "الإيمان المسيحي" بوجهيه الكاثوليكي و البروتستانتي. فقد كان يتصور هؤلاء انه من أجل احتواء الجماعات، بشكل أفضل، - خصوصًا في الإمبراطورية العثمانية -، لا بد من عزلها عن بيئتها و ماضيها، و ذلك عبر إنشاء مدارس أو معاهد خاصة بها بحيث تكون كل اثنية أو طائفة أو قبيلة أو منطقة خاضعة لرقابة حفنة من "المربين".

فهذه الخطط التي تم إنشاؤها، عن سابق تصميم، في روما و برلين و باريس و لندن، كان يتم تجديدها و إجراء تعديل عليها كلما صدرت ردود فعل عفوية غير متوقعة عن الشعوب المراد التبشير بين ظهرانيها.

في الواقع، ما كان يستهدفه النظام الغربي من فصل نفسه عن الشرق إلا ترويض هذه الشعوب المغزوة ليتسنى له ضبطها و تحضير ما أطلق عليهم بالوثنيين و الكفار والمهرطقين و " الهمجيين" أو غيرهم من " البرابرة" الذين ينبغي إخراجهم من الظلام، بالحق أو بالقوة.

ضمن هذا المنظور ما على الظلام في الشرق إلا أن يستجيب للنور المشع من الغرب. فقد كانت محاجة مارتن لوثر، آنذاك، المصلح العتيد و الناقد

الجريء للسياسة البابوية الفاسدة، " إن العامل الروحي، بمقتضى الروح القدس و باسم قانون المسيح، يجعل المسيحيين أناسا خيرين، أما العامل الزمني فهو الذي يقف عقبة كأداء في وجه غير المسيحيين و الأشرار لكونهم مجبرين، تحت وطأة الواجبات الخارجية، على احترام السلام و الالتزام بالسكون، سواء قبلوا أم أبوا ذلك" [1]. " و إذا كانت ممارسة السلطة و إشهار السيف هما في خدمة الرب فكل ما تحتاج إليه السلطة للتحكم بالسيف هو أن يتم العمل، حكما، في خدمة الرب، و يفترض- مهما كان السبب- أن يوجد من يقوم بمهام اعتقال الأشرار و محاكمتهم و ذبحهم و قتلهم، لكن لا بد من الحفاظ، بالمقابل، على الصالحين و حمايتهم من أي دعوى بالدفاع عنهم و إنقاذهم" [2].

بذلك كان يريد لوثر، تحت تأثير هاجس " الخطيئة الأصلية" ألا يجعل من الإنسان مخلوقا من مخلوقات الله فقط، إنما ليجعل منه تابعا متحمسا للدولة الملكية المركزية اعتقادا منه بان هذه الأخيرة تقوم مقام الله على الأرض.

فإذا كانت الإصلاحية البروتستانتية مع لوثر، في الدولة الملكية الاستبدادية بديلا عن السلطة البابوية و دواء ناجعا للخطيئة الأصلية، فمع جان كالفان، تحديدا، و أتباعه ستبدأ المصاهرة اللاهوتية ما بين التوراة و الإنجيل و تطويع تفسيرهما للقيم و المعايير البرجوازية الصاعدة. بحيث ما كانت تحظره اليهودية من تعامل بالربا بين ظهرانيها و تسمح به مع الوثنيين سيصبح مع الكالفانية قانونا مشتركا لكل البشر و ستغدو فكرة الشعب المختار فنا يتم التبشير به وتداوله فيما بعد، بين الأوروبيين عبر التركيز على " الإنسان الأبيض" و هو المسار الذي سيجعل العدالة، حسب " الإيمان و القانون" حكرا على النظام الغربي بصفته المعبر الوحيد عن " الإنسانية العالمية" على حساب خصوصية الإسلام و المسيحية الشرقية و غيرهما من المذاهب و الأديان في الشرق.

على هذا الأساس لم يعد من قبيل المصادفة أن ينصب هذا النظام نفسه معلما و وصيا فارضا نفسه على الشرق من خلال تغذية تصورات غرائبية

---

[1] مارتن لوثر، السلطة الزمنية و بأي معيار ندين لها بالطاعة *"De L' Autorite Temporelle et dans quelle mesure on lui obeissance"* Paris, Trad. J. Le fevre, 1973. p. 85.

[2] نفس المصدر، ص ١١٥.

تسوغ له وصم مذاهب و أديان الآخرين بـ "السكونية" و "الظلامية" و "البربرية".

إذاً في هذا الفصل ستكون مقاربتنا منصبة على كيفيات اشتغال القوانين الجديدة التي تحكمت في الحملات التبشيرية و الأدوار التي كلفت بها لغزو ما يسمي بالشرق و تشويه صورته، ثم إبراز كيف انخرطت الدول الغربية ، لحل مسائلها السياسية الداخلية ، في الحملات التوسعية ما قبل الاستعمارية فيما وراء البحار، ثم كيف ساهمت في إضعاف الإمبراطورية العثمانية -التي كانت تشكل تحديا سافرا للغرب آنذاك- و ترسيخ الانشقاقات الطائفية و العرقية والقبلية و الإقليمية ما بين الجماعات المتعايشة في ظلها.

١- تداخل السلطة الدينية مع الغزوات "المركنتيلية"

لقد مثلت التجارة العالمية بين أوروبا من جهة و بين العالم الجديد المغزو، حيث الوكالات التجارية الأجنبية، من جهة ثانية، جوهر المبادلات بين القارات. إلا أن الجزء الأكبر من المبادلات الداخلية في المركز الرأسمالي كان يقوم على عمليات التوزيع للمنتوجات المجلوبة من الأطراف المغزوة. فكانت أسبانيا و البرتغال في مقدمة الدول الغازية للعالم. فبعد انهيار لانكدوك (Languedoc) في القرن الثالث عشر، و التخلي عن خط شامبان (Champagne)، اثر التصادم الفرنسي- الانكليزي في القرن الرابع عشر، و وراثة الصناعات عن عرب قشتاله (Castille)، تحولت شبه الجزيرة الأسبانية و البرتغالية قبيل القرن الخامس عشر إلى مركز بحري بالغ النشاط، لكن ظلت شبه الجزيرة هذه تابعة للطرق التجارية التي كان العرب مسيطرين عليها في ذلك العصر. و بينما كان البرتغاليون و الأسبان يفتشون عن طريق جديد نحو الهند و الصين، اكتشفوا أمريكا و من بعدها جزر الانتيل، حتى تمكنوا، في نهاية المطاف، من فرض سيطرتهم على مناطق هامة مأهولة بالسكان وأنشأوا فيها مدنا كمراكز لحكومة إدارية و دينية لتضمن لهم صلة تجارية مع أوربا ولكي يبلغ هؤلاء أهدافهم ما كانوا ليترددوا في استبعاد و طرد أو تصفية السكان المحليين "كهنود

حمر"، و تهجيرهم كعبيد من أفريقيا السوداء باتجاه الجـزر الكاريبية و البرازيل على وجه الخصوص[٣].

في خضم هذه الغزوات البرتغالية- الأسبانية المبنية على التجارة المركنتيلية تحمست كل من بريطانيا و فرنسا و غيرهما من البلدان الأوروبية للعمل على اللحاق بأسبانيا و البرتغال. وأول رد فعل لهذه القوى الجديدة تجلى في تحويل عمليات نهب الكنوز الأمريكية لمصلحتها. و ذلك بإتباع عمليات القرصنة و الاعتداء على السفن البرتغالية و الأسبانية ثم شن الغارات على المرافئ الأسبانية في أمريكا. حتى بلغ الأمر بملك فرنسا فرانسوا الأول إلى طلب التحالف مع السلطان العثماني سليمان القانوني في أواسط القرن السادس عشر لتدمير الأساطيل البحرية لمنافسيه الأسبان و البرتغاليين.[٤]

ومن جملة الأهداف التي كانت تشغل القوى الاستعمارية الفتية المتنافسة كان البحث عن طريق نحو الهند عبر خط الشمال لإحكام السيطرة على المحيط الهندي. الأمر الذي استلزم إنشاء عدة شركات- أكثرها في الهند- تنطوي مهمتها على جمع الرساميل وتحقيق الربح مهما بلغت الضحايا البشرية. لكن كي تؤمن هذه القوى لنفسها مردودا رابحا دائما استحصلت على امتيازات تجارية و نفوذ إداري و عسكري لإخضاع السلطات المحلية و محاربة أية منافسة خارجية صادرة عن خصومها بمختلف الوسائل. إذ بفعل الصدامات و الصراعات و التصفيات للسكان المحليين نشأت إمبراطوريات جديدة، باعتبار أن التجارة كانت تعني آنذاك القيام بثلاث مهام: مطاردة العبيد في أفريقيا و المتاجرة بهم، تجميع الأموال و الثروات في المرافئ الأوروبية، ثم الحصول على الأموال و الثروات عبر تصريف المنتوجات المجلوبة من الأطراف من خلال التعامل مع الطبقات الحاكمة المحلية الجديدة. فكان على هذه الأخيرة، بحكم تعاملها مع الخارج، أن تتخلى تدريجيا عن نمط إنتاجها الخاص للاندماج بالتالي

---

٣ J. M. Albertini, *Mecanismes du sous-developpesment et developpement* Paris, edition, Ouvrieres, 1981, p. 69.(آليات التخلف و النمو)

٤ G. Tongas, *Les Relations de la France avec l'Empire Ottoman,* Toulouse Imprimerie Boisseau, 1942, p. 69-71(العلاقات الفرنسية مع الامبراطورية العثمانية)

في نمط إنتاج تصديري تابع. إلا أن العنصر الحاسم الذي عزز فتوحات الأوروبيين هذه تمثل بتفوقهم العسكري في مجال البارود.

في الواقع لم تكن هذه العلاقات المتكونة في العصر المركنتيلي، ما بين المركز الناشئ المتمثل في أوروبا و العالم الجديد في الأطراف، مبعثا لتشكل الأخلاق الرأسمالية و حسب بل تحولت إلى مقدمات لتعطل لاحق التنمية في " العالم الثالث"*، و إلى خلق أسطورة "الإنسان المتوحش" في الأطراف و إخضاعه لسياسة المدفع.

من خلال هذا المسار المكنتيلي ستتبلور أيديولوجيا تجعل من الربح قاعدة لـ "التقدم" و من المبادلة الحرة أداة أكثر ضمانة لـ "الحضارة"، و ذلك حين تحولت التجارة عند التجار و أصحاب المصارف إلى "فضيلة" و المال إلى "صنم" كشرطين أساسيين لضمان "النجاح" في الحياة العملية.

أ– مسار تشريع اللاهوت للناسوت "المركنتيلي"

بحكم خضوع الكنيسة الكاثوليكية للأسطورة التوراتية القائمة على مبادئ الأرض الموعودة و السيطرة عليها من قبل الإنسان، حاولت المسيحية الغربية المؤسساتية إدماج مفهوم "التقدم" في خطاب روحي عالمي تعود أصوله الزمنية إلى الحروب الصليبية (١٠٩٦-١٢٩١) ضد "الهرطقة" أو بالتحديد ضد "الكفار" الخارجين على القانون الكاثوليكي المنبثق عن السلطة البابوية "المعصومة". إذ بموجب هذه "العصمة" القائمة على وحدة السلطتين الزمنية و الروحية كان قد تم التشديد على عقيدة التجسد و على ضرورة إخضاع العالم لله من أجل إتمام مسيرة الزحف على شعوب ما وراء البحار. وكان على الكنيسة، بادئ ذي بدء، أن تحتاط من الصعود الاجتماعي و السياسي المتزايد للتجار، لكن سرعان ما تكيفت مع هذا الصعود بتخليها عن إدانتها العلنية له و تأييده سرًا. إلا أن المسألة الأولى التي اعترضتها كانت مسألة الربا لأن القرض الرِّبوي كان محرمًا حسب التعاليم اليهودية والمسيحية، و لو أن الأولى كانت

* الرتيبي، نفس المصدر. ثم راجع أيضا سمير أمين " التراكم على الصعيد العالمي" مطبعة ١٨/١٠، باريس ، الجزء الاول، ص٦٨-٦٩. و انظر أيضا لنفس المؤلف " النمو اللامتكافئ" مطبعة مينوي، باريس، ١٩٧٣.

تسمح به مع غير اليهود. فقد كانت هذه التعاليم تأمر، بالطبع، بإنزال اللعنة على كل من يتعاطى الربا. لكن كي تكف الكنيسة عن اعتراضها المبدئي على الربا فقد كان أمامها خياران: إما أن يكف التاجر عن التعامل بالربا و إما أن تأخذ الكنيسة على عاتقها التخفيف من ظاهرة شجبه العلنية. ولا شك في أنه رجح الخيار الأخير، مما أفضى إلى التسامح التدريجي للكنيسة مع صعود نجم التاجر لشعورها أن هذا الأخير تمكن من فرض نفسه على المجتمع إبان العصور الوسطى. لذلك راحت الكنيسة، بعدما كانت معارض تقليدية للتجارة المربحة، تجد فيها منفعة لـ "المصلحة العامة". ومن جراء تعاظم أهمية "الأخلاق" التجارية صار رجال الدين يترجمون هذه الظاهرة بصفات: التقدم الاجتماعي، و السعادة العامة و الخلاص للإنسانية. فخير ملخص للأفكار التجارية الرائجة كان قد صدر في كتيب يعود تاريخه إلى القرن الخامس عشر. و فيه وردت العبارات التالية: " إن كرامة و مهنة التاجر عظيمتان لعدة أسباب...أولاً بسبب المصلحة العامة. لأن التقدم و الرخاء العام هو غاية شريفة، على حد قول شيشرون، و علينا أن نكون أيضا مستعدين للموت من أجلها..إذ يقوم تقدم و رخاء و ازدهار الدول، في الأغلب على التجار". ثم يتابع " إن التجارة زينة الدول و محركها. ثم ليس إلا البلدان العقيمة هي التي تمون نفسها بالغذاء و الحبوب و بالعديد من المنتوجات المهمة المستوردة من الخارج...". و يخلص الكاتب إلى القول : " هكذا تم انتظام عمل التجار لخلاص الإنسانية"[٦]. على ما يبدو أن صاحب هذا الكتيب قد جهل أو على الأرجح تجاهل أن هذه التجارة لم تنتعش من سوقها الداخلية فحسب إنما من سوقها الخارجية بهدف تكثير المال.

في الحقيقة، لقد تضافر طموح البابا اسكندر السادس مع هذا المنطق عندما أصدر قرارا عام ١٤٩٣ يكشف فيه عن مدى اندفاعه إلى تقاسم العالم بين أسبانيا و البرتغال "كي ترضخ الأمم البربرية و تنقاد إلى الإيمان"[٧]. ضمن هذا

---

[٦] مذكور في كتاب تاريخ الايديولوجيات (*Histoire des Idiologies*) فرانسوا شاتليه. Hachette, Paris, الجزء الثاني p. 82, Tome II, 1978.

[٧] نفس المصدر، الجزء الثالث، ص٣٢٢.

المنظور قامت البابوية، للحفاظ على روابطها بالكنائس الكاثوليكية في الشـرق، بتكليف مهمة حمايتها ورعايتها إلى فرنسا (ليس فقط لما أسدته هذه الأخيرة من خدمات عظيمة للكنيسة، بدءًا من أيام شارلمان و عبورا بالقديس لويس "الملـك التاسع" وانتهاءًا بالمبشرين و القناصل) بل من أجـل التقـاء الطرفـين علـى نفـس المصالح في الشرق.

غير أنه كان لابد من انتظـار البروتسـتانتية للعـودة إلى دروب مواتيـة أكـثر للأخلاق الرأسمالية، و بخاصة مـع الكالفانيـة. إذ أن مـا كـان يسـمى بالمسـيحي القابع في مقصورته مرتاحا سيجد نفسه واضعا كل ثقله في النظام الزمني لبلورته بالعمل، أي تحويل تقشفية القرون الوسطى إلى تقشفية في قلب العالم. لكن هذا لا يعني أن الكنيسة الكاثوليكية حصرت الحياة "النظامية" في حجـيرات الرهبنـة وفي المجال النظري أكثر مما هو في المجال العملي. " إن القانون الرهباني للقديـس فرانسوا-مثلا- محاولة مهمة لتأييد الزهد في الحياة اليومية، وكما نعـرف أنـه لم يكـن الوحيـد"[٨]. لكـن مـا يهمنـا أكـثر هـو الطريقـة الـتي وجـد فيهـا الزهـد (الكالفـاني) في التـوراة المعيـار الصلـب الـذي كـان يحتاجـه بشـكل صريـح "فبموجب هذه العودة للتوراة، و هو المصدر المشترك للكالفانية، تم الأخـذ عـن التعاليم الأخلاقية للعهد القديم بنفس ما أخذ عن تعاليم الإنجيل"[٩]. فقـد كـانت هذه الميزة خاصة بالكالفانية ذاتها و بشكل ـ أساسي - في مجـال الزهـد، "مما حدا بـ (كالفان) إلى اختيار و تمثل عناصر الرحمة للعهد القديم بما كان يناسبه على وجه أفضل"[١٠]. لكن برجوعه إلى التوراة اصطـدم كالفـان بـالتحريم العـام على اليهود في ممارسة الربا فيما بينهم و السـماح لهـم بـه مـع الوثنيـين. "إلا أن هذا القانون هو قانون سياسـي" بـرأي كالفـان، و "يقتضـي و الحالـة هـذه مـن القاضي اعتبار أن هذا الأمر كان يمس مجتمعًا يهوديًا بحد ذاتـه"[١١] أي لتفسـيره، على القاضي ألا يفصله عن الوسط التاريخي و القضائي و الاقتصادي للمجتمـع

[٨] Max Weber *L' Ethique Protestante et l'esprit du Capitalisme*, Paris, Plon, 1967, p. 149-150.

[٩] نفس المصدر، ص ١٥٣.

[١٠] نفس المصدر، ص ١٥٤.

[١١] ذكره هنري هوزر (H. Hauser) : حداثة القرن السادس عشر ، باريس، أ.كولان، ص١٠٧-١٠٨.

اليهودي... وصحيح أنه منذ مجيء القانون الجديد، إتسع الإخاء اليهودي حتى صار إخاء مشتركا ما بين جميع البشر" غير أن هذا القانون " لا يجعل اليوم الفوائد الفاحشة محظورة إلا بمقدار مع يتعارض معه (مع الإخاء) ". إن الذهاب إلى أبعد من ذلك قد يعني تجاهل الاختلافات الموجودة ما بين المجتمع القديم الفلسطيني و المجتمع الأوروبي للقرن الخامس عشر. " فمن الصعب المقرانة بينهما"[١٢]. بهذه الروح برر كالفان أنه " قد يكون من العيب أن يتم إقصاء الربا عن كل العالم لأن هذا مستحيل و لا بد من الخضوع للمنفعة المشتركة"[١٣]. ونستطيع القول تقريبا أنه حتى هذا التاريخ كانت الفائدة محرمة من حيث المبدأ، إلا أنه كان مسموحًا بها في عديد من الحالات الخاصة، لكن مع كالفان غدا السماح بها من حيث المبدأ ، مع بقائها محظورة كلما بدت متعارضة مع مبدأ العدل و الصدقة. فهذه القواعد هي الواجبة و ليس تحريم الربا.

فعن طريق " المثابرة و الترشيد المنهجي للعمل و تكاثر الثروات بشرط تفادي الفضيحة" دشن كالفان الطريق و بشكل أكثر وضوحا في مجال اللاهوت للنمو المتصاعد للرأسمالية. و لقد ساهم التوفير و الادخار و إنكار المتعة في ترقية نموذج إنساني كان يتوجب عليه عدم السقوط حينما يصير مواطن الثورة الفرنسية برجوازيا. على كل لقد عرف كالفان على نحو رائع زمانه في ستراسبورغ و جنيف إذ كان يتبلور تحت أنظاره مشهد من الحياة الاقتصادية و عرف كيف يميز قوى الفائدة التي لا غنى عنها. لذلك صرح أن القانون الإلهي هو واحد لكل من العهد القديم و الإنجيل. و هذا لأن " الله لم يمنع أي كسب يجعل الإنسان لا يستطيع جني ربح، و إلا ما هي النتيجة؟ أن نتخلى عن السلعة: بحيث لا نستطيع الاتجار مع بعض"[١٤]. ثم يضيف المصلح " إن الله هو الذي نظر إلى حاجات البشر، لم يرد لهم أن تخور قواهم مجانًا"[١٥].

---

[١٢] نفس المصدر.

[١٣] نفس المصدر.

[١٤] مذكور في نفس المصدر ، ص ١٠٨

[١٥] Cite in: *Annales d'Histoire Economique et Sociales*, Paris, 7(33) 1935, p.227.

إذا كانت الأعمال الأخرى لله هي صالحة، لماذا يحتقر المال الذي خلقه هو "من أجل تمكين البشر من الاتصال ببعضهم البعض"[١٦]. و إن أولئك الذين يشرفون على سريان أداة المبادلة هذه لا يرون أنفسهم قد أقصوا بالضرورة من ملكوت الأب. لأن الأثرياء، بمعنى ما، هم " مأمورو الله و جباة الله " شريطة أن يستحصلوا على الربح من كدحهم بوصفه " أجر حق "[١٧]، ثم ألم يشر كالفان ذاته إلى العلاقات الدقيقة التي توحد الاقتصاد و الأخلاق حينما نصح المبشرين بأن يتربوا تربية اقتصادية ؟ "يقتضي أحيانا من المبشرين أن يكونوا تجارًا و مطلعين على كل تجارات العالم لكي يجيبوا على أولئك الذين يطلبون النصيحة منهم بوجه خاص. هناك كثيرون يملكون نباهات وحيل لكنهم لن يعرفوا قط أولئك الذين لم يتعاملوا بهذا الأسلوب و هذه المهنة "[١٨].

لذلك راح كالفان يدافع عن التجارة فيكتب لأحد مراسليه " لأي سبب لا يكون مدخول الأعمال التجارية أكثر اعتبارًا من مدخول الأراضي؟ من أين تأتي مرابح التجار إلا من نشاطهم و همتهم في العمل؟ "[١٩]. في الواقع، لقد قارب كالفان بتبريره للتجارة توما الكويني حينما قال: " أليست التجارة مشروعة عندما يبحث التاجر عن ربح معتدل ليقوم بأود بيته و إغاثة الفقراء، و عندما تمارس التجارة أيضًا بهدف المصلحة العامة على نحو يوفر للبلاد الأشياء الضرورية للحياة و للتاجر الربح ليس كهدف إنما كأجر لعمله ؟"[٢٠].

لقد رسم كالفان، بهذه التعاليم، فضائل الطبقات البرجوازية الصاعدة في أحلى مظاهرها و على نقيض حاد مع رذائل النظام القائم المشار إليه في أسوأ مظاهره، و قد علم هذه الطبقات فن التحول إلى شعب مختار و جعلها واعية بمصيرها العظيم، بمقتضى خطة العناية الإلهية، و مصممة على إنجازها. لكن لم تشك الكالفانية قط في أن يكون عالم المتغيرات الاقتصادية غريبا على الحياة

---

[١٦] مذكور في كتاب هنري هوزر، ص ١٢٩.

[١٧] نفس المصدر.

[١٨] نفس المصدر، ص ١٠٨. راجع بالتفصيل أيضًا نفس المؤلف حول الأفكار الاقتصادية لكالفان، ص١٠٥ و ص١٣٣.

[١٩] مذكور في كتاب، جون مرراي (John Marray)، الدين و الطلاق الرأسمالية، مترجم عن الانكليزية، باريس، مطبعة مارسيل ريفير، ١٩٥١، ص٩٣.

[٢٠] مذكور عند هنري هوزر في كتابه، الحداثة ...، مصدر مذكور سابقًا، ص١١٦.

الروحية، و لم تحذر أيضًا من الرأسمالي بوصفه كائنا يغتني بـالضرورة مـن غنـائم جاره، فقد كان الأولى في تجسيدها المذهب الديني على نحو منظم و الذي يمكن القول بشأنه أنه اعترف و أيد الفضائل الاقتصادية بشكل واضح.

فهكذا تم إضفـاء الطـابع المسيحي على تجـارة المـال والفـائدة بعـد تـردد. فالرغبة في تقديس الذات في إطـار الجمهوريـة لم يشـمل فقـط الحـق إنمـا أيضًـا واجب العمل لاكتساب الثروات من أجل مجـد الله و الانسـجام، بالإضافـة إلى ذلك، مع كل ما يقبله القانون الموسوي و الحـق الطبيعـي لحالـة الخطيئـة أو مـا يشملانه من عنف و حرب و كبرياء ديني و غضب نبوي و رحمة متزمتة. فهذه هي القيم السامية للكالفانية الـتي تقضـي بعـدم ردهـا إلى الحـق الطبيعـي ضمـن الحالة البسيطة للخطيئة إنما إلى أمر هذا الرب الطيب الـذي اختـار مؤمنيـه منـذ الأزل و هو متيقن، بشكل ما، مـن الرأسماليـة البطوليـة. هكـذا خفـف كالفـان التوتر مع الإنجيل[٢١].

يتضح هنا كم هو منزلق ذلك المنحـدر الـذي يقـود مـن الحريـة المسـيحية، بالمعنى الكالفـاني و التقشـف المهـني، إلى الرأسماليـة. فبعـد أن اعتـبر المتطهـر أن اكتساب الثروات عمـل يرضـي عنـه الله سـوف يتبـاهى بالنجـاح عنـد رؤيتـه البرهان على تهيئه الخلاص له مسبقًا الخلاص. و بعد أن عـامل الثـروة كوسـيلة لعمل الخير سوف يرحب بها كغاية في حد ذاتها.

ضمن هذا المنظور سـيصبح نكـران الفقـير أمـرًا طبيعيًـا بذريعـة أنـه آثـم و تنقصه النعمة الإلهية، أما الرأسمالي الكبير فسيعتقد نفسه بكـل راحـة ضمـير أنـه "جـابي الله"، باختصـار إن الفريسـية الـتي كـانت منبـوذة غالبًـا في المجتمعـات المتطهرة سوف تتمكن من الخروج من هذا النسق الكالفاني الـذي كـان يبتعـد كثيرًا في جوهره عن أي تسامح و قلما يميل إلى مجاملة الآثمين.

منذ ذلك الوقت، بدأت حماسة البحث عن ملكوت الله في الذوبان تدريجيا في العمل المهني البارد، ثم زال الجذر الديني لتحل محله الدنيوية النفعية.* ثم على

---

[٢١] راجع حول هذا الموضوع كتاب:
Ernest Bloch, *Droit Naturel et Dignite Humaine* Payot, Paris, 1976, p. 42-43.

* أي جعل الشيء دنيويًا.

إثر ذلك بدأ يظهر في الخيال الشعبي روبنسون كروزو، رجل الاقتصاد الكوني المعزول الذي يحمل، فضلاً عن ذلك، رسالته التبشيرية.

لكن في عصر الإصلاحية المضاد، لم تتردد الكنيسة الكاثوليكية في جعل كل واجبات أي مسيحي صالح في إنجاز واجباته الأرضية. و قد كان الآباء اليسوعيون الفرنسيون هم الذين ذهبوا، في القرن السادس عشر و على غرار المتطهرين، إلى حد زعم أنه لا يوجد تنافر بين المصلحة الخاصة و خدمة الرب:

"لقد تكرم الرب بإقامة وزن لما نفعله حتى لذاتنا، إذ لمحبتنا له نفعل ذلك. إذًا لا تنافر بين الواجبات و الأعمال التجارية. إننا رجل سيف و رجل ثوب و رجل أعمال، لكننا مسيحيون باستطاعتنا أن نخدم في مختلف كل هذه الحالات نفس السيد و نشتغل بصورة نافعة للرب و البشر و لذاتنا"[٢٢].

نستطيع القول بأن الكاثوليكية حذت حذو المتطهرين حينما أشادت بالتقشف في العالم و ترشيد العمل " أن الروح المسيحية، على حد تعبير القس ريغنيس (Regnis)، هي روح تتسم بالنظام و النشاط و الحكمة و الحيطة، كما تتسم بروح الرهبة و الرعشة بسبب ما تتعرض له في الحياة من إغراءات من كل نوع. إذ ليس بالإمكان أن ندافع عن أنفسنا حين نسلك حياة عاطلة و غير نافعة "[٢٣].

وقد حث الكاثوليك على هذه الحياة المنظمة المشاد بها من قبل المتطهرين بفضل الدعوة (Calling). إذ تمت عند هؤلاء أيضًا ترقية المهنة إلى مرتبة الممارسة الدينية و تم اعتبار التفاني في إنجاز مهماتها كعلامة على النعمة!

"حينما ينتظم كل شيء و يقام كل شيء في وقته، نسلك حياة مسيحية. بذلك يصبح العديد من المؤمنين قديسين و كاملين...بحيث لا نميزهم في الغالب عن الآخرين من نفس المهنة إلا بالتفاني و الدقة في تأدية واجباتهم"[٢٤].

---

[٢٢] مذكور في كتاب: B. Groethuysen, *Origine de L'esprit Bourgeois en France*, Gallimard, Paris, 1927, p. 203.

[٢٣] نفس المصدر، ص٢١٨.

[٢٤] مذكور في نفس المصدر، ص٢٠٥.

لقد كانت الكنيسة الفرنسية واعية بما كانت تعلمه هذه المذاهب من حيث أنها قدمت دليلا على الإحسان فيما يتعلق بالأعمال التجارية. و لقد ذهبت إلى حد الإشارة إلى هذه الواقعة لتحظى بمساعدة و تأييد الطبقة التجارية. " إن الدين بجعله من العمل واجبًا مقدسًا ومن التعطل جريمة أصبح هو الروح و الغذاء للصناعة النافعة"[25]. هذا ما نطق به الواعظ الكاثوليكي قس بولونيا.

من المحقق أن الإرشادات التي أغدقها بنجامان فرانكلين و التي أوصت بسلوك حياة يومية منتظمة بإتقان و تفادى كل تهاون غير نافع، شكلت قاسما مشتركا بين الكتابات الكاثوليكية إبان القرنين السابع عشر و الثامن عشر. وكما قال الأب ترونسون لم يحصل لمسيحي "أن قطف أزهارًا و احتفظ بواحدة فقط من أجل إرواء لذاته في نفحتها، و لم يحصل له قط أن أضاع الوقت على باب ما أو نافذة ما للنظر في أولئك الذين يذهبون و يأتون"[26].

لقد اعتقد الأب غراسيه (Grasset) أن العيش في الحياة اليومية وفق خطة صارمة كاتباع التعاليم الإلهية:

"ألزموا أنفسكم بنظام يومي و احتفظوا له بحرمة، هذا إذا لم يحل بينكم و بينه نظام أعلى قد يكرهكم على التخلي عنه. نظموا وقت طعامكم ودرسكم ولهوكم"!

"لا يحيون في السماء إلا ضمن النظام، إبدأوا حياة تستمرون بها في الأبدية. بذلك ستكون هذه الحياة أكثر إرضاءًا للرب و أفضل لأسرتكم و أكثر نفعًا لخلاصكم".

"و يقتضي قبل كل شيء الهروب من العطالة و عدم نسيان أن عباداتكم يجب أن تكون تابعة للواجبات الضرورية لدولتكم و شغلكم"[27].

بالإجمال إن الاعتقاد بتقدم المبحث الاقتصادي على الملة وإعادة بنائه على قواعد ملائمة للأفكار الرأسمالية يعنى إقامة المنحى التالي: لقد اضطرت كل الكنائس أن تتكيف مع التنمية الخارجية للروح التجارية أو التشجيع لها ثم

---

[25] نفس المصدر، ص١٥٠.

[26] نفس المصدر، ص١٩٩.

[27] نفس المصدر.

الأخذ بالعقلية الصناعية كشيء نافع، و حرية المضاربة و التوسع التجاري، لقد خلقت الرأسمالية أو وجدت روحها الخاصة، ووضعت الكنائس أمام ضرورة دمجها بالقانون الطبيعي للدولة- الأمة.

ب- الكرسي الرسولي وابنته البكر: فرنسا

بدأ التغلغل المنظم في الشرق الأوسط المسيحي خجولاً أولاً على مستوى الاستشراق، إلى أن تجلى، بصورة رسمية، إثر إصدار البابا ليون العاشر قرارًا (١٨ أيار ١٥٢١) يحض فيه على الدفاع عن المسيحيين الشرقيين الخاضعين للسيطرة العثمانية، وقد انتهت المفاوضات الفرنسية - التركية باتفاق فتح الطريق أمام الدبلوماسية الفرنسية لوصوا إلى "الضمير الشرقي" كمقدمة لنظام الحماية.

كانت رسالة سليمان الثاني إلى فرانسوا الأول عام ١٥٣٠ التمهيد التاريخي للامتيازات الأولى التي منحت لغير فرنسا: لإنكلترا عام ١٥٨٠. وهولندا عام ١٦١٢.[٢٨]

حيال هذا التحول وجدت البابوية مصلحتها في تجنيد الآباء اليسوعيين للقيام بالحملات التبشيرية بصفتهم خير مدافعين عن الكاثوليكية المتسقة مع التوسع المركنيلي الأوروبي. وقد تم ذلك بمبادرة البابا غريغوار الخامس عشر الذي أسس رهبانية للتبشير من شأنها بث الإيمان و كسب أنصار لها في الشرق. فقد سجلت البابوية بذلك نقطة تحول لارتباط أيديولوجية التبشير بالتوسع المركنتيلي الأوروبي و بخاصة بعد اختيارها لإبنتها البكر فرنسا للأسباب التي ذكرتها سابقا.

يضاف إلى ذلك أنها كانت ترمي، من خلال هذا التوجه، إلى التقدم على تغلغل الكنائس الإصلاحية البروتستانتية خشية من أن يتحالف المسيحيون الشرقيون مع هذه الأخيرة. فتم أول اتصال مباشر و منظم مع الشرق يوم أوفد

---

[٢٨] راجع: ج. تونغا، مرجع مذكور، ص٢٠٣-٢٠٥. ثم راجع: جوزيف حجار، "المسيحيون الموحدون في الشرق"، باريس، مطبعة بلون، ١٩٥٥، ص٢٠٥. و راجع أيضًا: جز لابير، "الانتداب الفرنسي في سوريا: أصل ..مذهب و تنفيذ"، فرنسا، مكتبة دوسيري، ١٩٣٧، ص٣٠.

البابا عام ١٥٧٨ بعض المبشرين اليسوعيين لزيارة رجال الدين في الطائفة المارونية في جبل لبنان[٢٩] ثم الملكيين[٣٠] أي الروم الكاثوليك القاطنين، آنذاك، في إنطاكية (سوريا) و الذين أعلنوا ولاءهم للبابا سنة ١٦٢١، ثم الأقباط في مصر[٣١]. و لقد استمرت هذه الاتصالات حتى تمكن المبشرون من التمركز في عدة مناطق إلى أن بلغوا القسطنطينية. فضمن هذا السياق تم تأسيس أول معهد ماروني في روما سنة ١٥٨٤ من شأنه تنشئة و تدريب نخبة من الرهبان على المذهب الكاثوليكي بقصد تحويل الموارنة فيما بعد إلى نصير فاعل في السياسة البابوية التبشيرية.

فقد كشف كيريلوس لوقا (Cyrille Lucas) عن هذا الدور سنة ١٦١٣ قائلاً: " إن طائفة الموارنة نصف تابعة لروما، لا بل تكاد تكون تابعة لروما، بدليل أن العديد من الموارنة تركوا وطنهم و ذهبوا إلى روما لتعلم الأحرف الجديدة، و بعد ذلك عادوا إلى جبل لبنان، في المقاطعة الفينيقية حيث موطنهم الأساسي. و بفعل تعلمهم الجيد على يد البابويين صاروا يتقنون تعاليم روما و خاصة مطرانهم الذي احترف التعاليم البابوية. و بما أن أبرشية إنطاكية تجاور أبرشية الموارنة، أخشى من انتشار العدوى بين جيرانهم المنتظرين، لكن رغم كونهم خاضعين لإدارة أبرشية إنطاكية و إدارتنا في آن معا، فإن هذا الحذر لا يكفي، لأن أي عربي غير قادر على إيقاف شر زاحف متسلل "[٣٢].

هكذا تلازم النشاط الشديد للبابوية لغزو الشرق مع وضع سياسي مشجع جدًا. و خاصة في عهد فخر الدين المعني و دبلوماسيته التي أعطت آمالاً شرعية لهذه العدوى[٣٣].

---

[٢٩] Voir J. Hajjar, *Les Uniates...*, op cit, p. 258-259.

[٣٠] إن الملكيين هم طائفة مسيحية تؤمن بمذهب الطبيعتين، لكن لاقوا في أغلب الأحيان مضايقات متعددة بسبب سكنهم في إنطاكية. و إن سياسة الاضطهاد العنيفة ضد الهرطقة التي مارستها بيزنطة لم تفض الا إلى تعزيز سلطة ابرشية هذه الطائفة و غيرها من الابرشيات المنشقة و المتنافسة (للمارونية و اليعقوبية) و جعل منها سلطات روحية و زمنية وحيدة معترف بها من قبل الشعوب الخاضعة للسيطرة البيزنطية.

[٣١] Voir Georges Corm, *Contribution a L'etude des Societes Multi Confessionnelles,* Librairie Generale de Paris, 1971, p. 200.

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية.

[٣٢] جوزيف حجار... *Les Uniates* مرجع مذكور، ص٢١٥.

[٣٣] المصدر نفسه، من ص٢٠٤ إلى ص٢٠٨.

في الواقع، أن الاتفاقات التي عقدها الباب العالي مع فرنسا عام ١٥٣٥ منحت هذه الأخيرة امتيازات ثابتة، إذ قادت إلى إقامة القنصليات في أرجاء المشرق العربي و انتشار النشاط الدبلوماسي و التجاري و استقرار السفراء في القسطنطينية و حلب و طرابلس والإسكندرية و صيدا و غيرهما من المدن. ثم راح هؤلاء السفراء ، إثر ذلك، يقيمون اتصالاتهم بالطوائف المسيحية و بخاصة بعد حصول الفرنسيين على "الحق في حمايتها" من الباب العالي. و في نهاية القرن السادس عشر، قررت مارسيليا إحلال تجارتها محل التجارة الأسبانية- البرتغالية، و احتكار الامتيازات لنفسها في البحر الأبيض المتوسط. فعلى أثرها إنكب سافاري دوبريف (Savary de Breve)، سفير فرنسا لدى الباب العالي، على اللغات و الثقافة الشرقية و عبر عن شغفه بها. و قام بالسهر على تحفيز أبناء أمته على هذا المشروع. ثم استحصل على مطبعة و عمل على حفر أحرفها في الشرق. لكن علاوة على التسهيلات التجارية التي حصل عليها راح هذا السفير يطلب ترخيصا لحرية التنقل و السفر للمبشرين الفرنسيين. مما مكن فرنسا، باسم الحماية الدينية، من الإشراف على كل نشاطات المرسلين اللاتينيين العاملين في الإمبراطورية العثمانية سواء كانوا بصفة رجال دين لدى السفارات أو القنصليات أو كانوا بصفة حراس و كهنة للخدمة في كنيسة القيامة و الأماكن المقدسة في فلسطين. فقد جاء اليسوعيون و الكبوشيون و الكرمليون و العازريون بموجب هذه الصفة، فيما بعد، و هم محميون بعلمهم الوطني[٣٤].

في خضم هذا السياق التبشيري السياسي للغرب تندرج سياسة الانفتاح لفخر الدين المعنى الثاني (١٥٨٥-١٦٣٥). و قد عرف عن هذا الأمير أنه، بحكم إقامته الطويلة في فلورنسا، تخلى عن مذهبه الدرزي و اعتنق الكاثوليكية. و كان يحلم بالسيطرة و الاستقلال الذاتي عن السلطنة العثمانية منذ عام ١٥٩٥. لذلك حاول أن يستمد قوته و مجده من خلال تعاونه مع الغرب المسيحي. لكن كي يحقق هذا الحلم استفاد من العلاقات التاريخية لرجال

[٣٤] المصدر نفسه، ص٢٠٨-٢٠٩.

الاكليروس الموارنة مع السلطة البابوية في روما. وكان عليه، لبناء سلطته في الولاية والحفاظ عليها على طرف الإمبراطورية، أن يحارب العثمانيين طول فترة حكمه. فتوسل تارة القوة و طورًا الحيلة. و في حينها لم يتوان عن تكسير البنى الاجتماعية الاقتصادية المحلية في ولايته[٣٥] لمصلحة نمط إقطاعي تابع. ثم حين توسع نفوذه اضطر السلطان إلى السماح له بفرض سيادته على جبل لبنان وخاصة على بقية العرب القاطنين ما بين حلب و القدس. لكن عندما علم السلطان بمطامحه الاستقلالية أمر بتصفيته سنة ١٦٣٥[٣٦]. في عهده أقيمت القنصليات الأجنبية التي ساهمت بدورها في تنشيط الحركة التجارية مع الغرب[٣٧]. حتى بلغ الأمر بفخر الدين إلى إبرام اتفاقية تجارية مع دوق توسكانة. ثم حينما تعرضت السفن الأوروبية لهجمات الكورسيكيين هب لتقديم المعونات لها[٣٨].

فقد هدفت سياسة فخر الدين إلى محاكاة سياسية الغرب كما سيفعل من بعده السلاطين العثمانيون و حكام مقاطعاتهم على أطراف الإمبراطورية. لذلك احتهد لبناء القصور و الأديرة و الحدائق و البرك بمساعدة مهندسين فرنسيين و إيطاليين ثم قدم كل التسهيلات للمرسلين و المبشرين الأوروبيين، ثم استورد مطابع أوروبية و كلف فئة من الرهبان الموارنة لإدارتها. هذا فضلاً عن تشجيعه المهمات التبشيرية الفرنسية في مجال الصحافة... و في أثنائها جاء قسم من العائلات المارونية ذات الوجاهة، المرتبطة بأمير الدروز و التابعة لولايته، لتستقر بصفة "مقاطعجي" أو حراس للأمير. مما حدا، فيما بعد، الأمير أحمد المعيني إلى تسليم إدارة قرية المشموشي (في جبل لبنان) إلى شيخ من مشايخ الموارنة[٣٩].

---

[٣٥] راجع حول هذا الموضوع:
Claude Cahen, "L'evolution de L'iqtā' du IX au XIIIe Siecle" in: *Annales*, 1953.

[٣٦] C. Giapesi: *Structures Communautaires et Ideologies Politique au Liban a L'epoque du Mendat Francais,* These de 3eme cycle, Paris, E.H.E.S.S, 1974, p. 54 a 56.

[٣٧] B. Loheac 'Ammoun, *Histoire du Liban Cite par Giapesi*, op.cit.

[٣٨] Dominique Chevalier, *La Societe du Mont-Liban a L'epoque de la Revolution Industrielle en Europe*, Librairie Orientale, 1971, Paris, p. 11-12.

[٣٩] المصدر نفسه، ص١٢-١٣.

وذلك – كما يرى الأمير – "مقابل الخدمات التي أسداها الشيخ لأمرائنا. فأعفينا هذه القرية من الضرائب الأميرية لا بل من الجزية طوال حياة هذا الشيخ و حياة كل من سيخلفه من بعده"[٤٠]. لكن مطامح المعنيين لم تدم طويلاً، إذ أخذت تتدهور شيئًا فشيئًا إلى نهاية القرن السابع عشر. و من ثم انتقل النفوذ إلى عائلة الشهابيين الذين انتهوا بعدها إلى اعتناق المسيحية وفقًا للمعايير الغربية، و خاصة في عهد بشير الثاني (١٧٩٦–١٨٤٠)، و هو المسار الذي شجع أكثر فأكثر بعض الفئات ذات النفوذ من الموارنة على التلاعب على النزاعات ما بين العائلات الدرزية الوجيهة، من أجل تقوية مواقعها في السناجق التي تسيطر عليها هذه الأخيرة. لعل هذا من جملة الأسباب التي جعلت السفارات الأوروبية تثير مسألة السناجق المختلطة في أواسط القرن التاسع عشر، و تخلق البلبلة بين ظهرانيها، باعتبار أن التوسع الجغرافي لبعض الوجهاء الموارنة كان يعتمد على المساعدات و الثروات التي كانت تأتيهم عبر تجارتهم مع الغرب و من النشاط التبشيري الذي كانت تغذيه أوروبا. و هي الامتيازات التي عززت من شأن جماعتهم في المدن: بيروت، طرابلس، حتى حلب[٤١]. وهذا لكون طموح الموارنة، الأكثر ثراءً و الساكنين في المدن، كان يقتصر على التجارة على أساس أنها توفر لهم درجة عالية من الشرف. إلا أن بلوغ هذه الدرجة كان مقصورًا على عدد قليل من الميسورين. أما الباقون فكانوا مضطرين، تحت رحمة العوز، إما إلى العمل في مجال الصناعة – و هذا ليس متوافرًا بما فيه الكفاية – و إما العمل في مهنة ما لئلا يقعوا ضحية البؤس[٤٢].

و نظرًا لاستفادة سكان الجبل من تنظيمهم المستقل ضمن مشاركتهم في حياة هذه الإمبراطورية العثمانية، التي تحولت مع الوقت إلى سوق تجارية كبيرة، ظهرت الجماعة الدرزية، في فجر الأزمنة الحديثة، بنظام اجتماعي تراتبي أعطاها دورًا هامًا في حكم قسم من الجبل تحت الحكم العثماني. إذ استطاعت العائلات البارزة منها أن تحافظ على تقوية سلطتها لمصلحة تماسك إقليمي

---

[٤٠] المصدر نفسه، ص١٣.

[٤١] J. Jouaget, *Alep* ed. mon cite, Paris, 1941, p. 179-207.

[٤٢] راجع كتاب دومينيك شوڤاليه،" مجتمع جبل لبنان......" مصدر مذكور، ص١٣.

آكبر. أما قوة الجماعة المارونية فكانت مبنية على صلابة تنظيمها الديني. هذا فضلاً عن الظرف الذي حالفها لقربها من الأرض المقدسة و لكونها تؤلف حلقة الوصل ما بين السوق العثمانية و السوق الأوروبية. لعل هذا ما دفع زعماءها المتنفذين، فيما بعد، إلى المفاخرة بأقدمية علاقتهم التاريخية مع الغرب الكاثوليكي و حقهم التاريخي في كيان مستقل و دولة حديثة. حتى انتهى الأمر ببعض الأيديولوجيين الموارنة، من دعاة الحداثة و أنصارهم، إلى البحث عن روابط مع الأصول القديمة لفينيقيين - كما فعل أنصار الدعوة لأمة تونسية - لوضع خط متمايز معاد للثقافة العربية الإسلامية مثلما فعل دعاة القوميات الإقليمية كالفرعونية و البربرية و السورية و الآشورية و غيرها.. بعد الحرب العالمية الأولى[٤٣].

على هذا الأساس صارت الأفكار الجاهزة تتسرب على شكل و صفات عن طريق المبشرين و المستشرقين الغربيين و تنتشر عدواها حتى تحولت إلى عملة جارية بين الأيديولوجيين المتغربين المحليين، سواء عند النخب المسيحية أو عند النخب الإسلامية. و هذى التحولات التي أدت، بالنتيجة، إلى استتباع اقتصاديات و رموز ثقافية للأجناس و الأديان المحلية للمركزية الغربية و بالتالي تحويل الأقاليم المغزوة إلى مفترقات عبور في خدمة مصالح القوى العظمى المستعمرة. و بمقتضى هذه المسلمات، المطبوعة بطابع المصلحة المركنتيلية، كانت تجرى أحيانًا عمليات التغيير في المذهب أو الدين أو الانتماء الثقافي أو اللغوي.

غير أنه و في خضم هذه الحملات التبشيرية المكثفة انطلقت بريطانيا و روسيا في القرن الثامن عشر للعمل على منافسة فرنسا و مزاحمتها في امتيازاتها المحفوفة بالرعاية السلطانية منذ القرن السادس عشر، فراح الروس ، من طرفهم، يترصدون تحركات المرسلين الكاثوليك التوسعية و يطالبون بدءًا من سنة

---

[٤٣] راجع أطروحتنا بالفرنسية المقدمة لجامعة باريس الثانية، القسم الثالث ١٩٨٦م.
La Contamination dans la Formation de la Pensee Arabe Moderne et Contemporaire.

١٧٧٤ بحماية الجماعات المسيحية الأرثوذكسية[٤٤]. على أثر ذلك أبرمت معاهدات بين روسيا و تركيا، خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر، حيث ينص بند من بنودها على إعطاء الصلاحية للروس من أجل حماية الدين المسيحي، في الإمبراطورية العثمانية، من عدوى التغلغل الكاثوليكي.

أما البريطانيون فكان عليهم أن ينشطوا على عدة مستويات، من جهة كسب عناصر جدد من المسيحيين الشرقيين، و من جهة ثانية حماية جماعة ذات أصول إسلامية منشقة، كما فعلوا علنًا مع الدروز سنة ١٨٤٠، إبان دعمهم لهؤلاء و تحريضهم على الموارنة المحميين من قبل فرنسا، والعمل بصورة موازية، على إنشاء موطن لليهود الصهاينة في فلسطين (الموضوع الذي سنتكلم عنه فيما بعد) للحاق بما قام به الفرنسيون، منذ زمن بعيد، تجاه مناصريهم من الجماعة المارونية.

و قد تجلت أولى مظاهر المنافسة البريطانية لفرنسا سنة ١٧٠٠، و ذلك عبر إغداق الحسنات " و إرسال عشرين صبيًا من الروم الأرثوذكس إلى أكسفورد ليتعلموا على نفقة العرش البريطاني. إلا أنه سرعان ما عبرت فرنسا عن استيائها من هذه المبادرة من خلال ملكها لويس الرابع عشر الذي أرسل كتابًا إلى قضاة البلدية و النواب في مرسيليا، متضمنًا العبارات التالية: " لقد حصل الملك على تعليمات بخصوص تأسيس معهد في أكسفورد من قبل الإنكليز لتنشئة بعض الشبان الذين انتزعوا من المشرق لكي يتعلموا بموجب التعاليم الدينية الإنكليزية. فقد رأى جلالته من المستحسن عدم الإفساح في المجال لتعليم الهرطقة بين الأمم التي هي في طريق الاهتداء، لأن هؤلاء من العائلات المعتمد عليها كثيرًا، فحاول المرسلون(الإنكليز) أن يربوهم في معهد من معاهد المملكة"[٤٥].

على كل كانت مسألة حماية "زبائن تقليديين" قد شغلت كثيرًا السفارات الأجنبية، طوال القرن الثامن عشر و التاسع عشر. و لم تكن هذه المسألة، في

---

[٤٤] ألبير حوراني، " الظلال الخصيب في القرن الثامن عشر" في: مجلة الواقع، العدد الأول، بيروت، ١٩٨١، ص٧٢.

[٤٥] Cite par G. Corm in: *Contribution a L'etude des Communautes...* op. cit. p. 221.

الواقع، إلا حجة تكشف عن المنافسات بين القوى الاستعمارية من أجل الحصول على مناطق نفوذ في أوساط أهالي البلاد واستتباعها. و خير دليل على ذلك، الرسالة التي بعث بها سفير فرنسا إلى روما سنة ١٨٨٢ و التي أورد فيها ما يلي:"إني أسمع كثيرًا أن السفير الألماني كان يفتش عن استغلال تأثير دعاية التبشير من أجل دعم سياسة بلاده و محاولة إيجاد موطئ قدم لها في الشرق. و جل ما كان يهدف إليه هذا السفير هو تحويل حماية المسيحيين الكاثوليك في المشرق لنفوذ النمسا و إيطاليا.... و لقد دعمت النمسا ذاتها هذه المشروعات، لكن ليس بدافع روح العداء ضدنا، إنما كوسيلة تحييد، إلى حد ما، لتطلعات الوحدة السلافية"[٤٦].

في غمرة هذا الصراع الضاري من أجل البحث عن "زبائن" جدد لم يكن المال، عصب الحرب، و السلاح الديني -كمفاتيح للتغلغل بين الجماعات الأهلية- بعيدين عن هذا المنحى. و ما يشهد على ذلك، رسالة المرسل الفرنسي المتضمنة العبارات التالية:"إنه من دواعي المجد و المصلحة لجلالته أن يكون لديه مفاتيح الأمم المسيحية من أجل مخلوقاته. إن هذه النعمة (منح ٧٥٠ قرشًا باسم ملك فرنسا إلى بطرس بطريرك السريان) تؤدي خدمة لا حد لها في نشر الإيمان الكاثوليكي. و ربما لا تصدقوا كم يعقد الأساقفة الأمل على التنعم بهذه الأعمال الخيرية الصادرة عن الملك، إذ بفضلها سوف يصنع الأساقفة مجدًا عظيمًا لمصلحة الدين و خدمة الأمة"[٤٧].

٢- قوى جديدة من المرسلين تفرض نفسها على البلاد للبحث عن زبائن جدد

حيال هذا النشاط المتكاثف للمرسلين الكاثوليك، بدأت المطامع البروتستنتية، تجاه البلاد الشرقية، تتجسد في خطط عملية منظمة في نهاية القرن الثامن عشر و بداية القرن التاسع عشر لكي يمتد انتشارها على نطاق واسع على هذه البلاد و بخاصة في القسم الشمالي السوري و بلاد ما بين النهرين. إذ

---

[٤٦] مذكور في نفس المصدر.

[٤٧] مذكور في نفس المصدر، ص٢٢٢.

أقيم في إنكلترا جهاز معقد مخصص للسهر على مصالحها. فقـد أنشـأت الإدارة البريطانية جمعيتين أساسيتين للقيام بحملات التبشير. الأولى تأسست عام ١٧٩٩ باسم "جمعية كنيسة التبشير"، تنطـوي مهمتهـا علـى اكتشـاف الشـرق و نشـر المذهب البروتستنتي في مستعمرات ما وراء البحار التابعـة للعرش البريطـاني، و الثانية تأسست عام ١٧٩٥ باسم "الجمعية اللندنية لنشر المسـيحية بـين اليهـود" التي كانت تقوم مهمتها الأساسية على استقطاب اليهود الراغبين في الهجـرة إلى فلسطين.

أما في ألمانيا فكـانت حركـة التحديـد اللوثريـة قـد نشـطت للقيـام بإنشـاء جمعيات غايتها التعمق في دراسـة الإنجيـل و التـوراة مـن أجـل توسـيع نشـاطها التبشيري. فكانت برلـين و بـال نقطـتي اسـتقطاب لانطـلاق الـرواد نحـو هـذه المهمة. بذلك حذت ألمانيا حذو إنكلترا بتوظيف نشاطها في الشرق الأوسـط و خاصة في فلسطين، بل تضافرت مصالحها لخدمة نفس الهدف[٤٨].

لكن لكي تبلغ هذه الجمعيات البروتستنتية أهدافها في الشرق الأوسط كان عليها بادئ ذي بدء، توسيع نشاطها في جزيرة مالطا كمنطلق للدعايـة و نشـر المذهب البروتستنتي باتجاه إفريقيا، ثم باتجـاه المقاطعـات الشـرقية لحـوض البحـر الأبيض المتوسط.

لقد انصب اهتمام هذه الجمعيات على فتح الجسور مـع الوسـط الإسـلامي للتعرف إليه و جمع المعلومات عنه و لو أنه، في نظرها، يعتبر من الصعب النفـاذ إليه قياسًا للسهولة المتوقعة بين مختلف الجماعات المسيحية كـالروم الأرثوذكـس و الأرمن و الأقباط و الأثيوبيين و اليعقوبيين والنساطرة. لذلك توجـه انتباههـا في البداية إلى هذه الجماعات مـع الـتركيز علـى اليهـود و خاصـة يهـود إفريقيـا الشمالية. إلا أنها لم تتجاهل قط، عبر حملاتها، الدروز في لبنان و في فلسـطين، إذ لا يمكن التقليل من شأن التعرف على وضع هؤلاء السكان "أي الـدروز" في الجبل و البحث عن الوسائل المناسبة لمساعدتهم، و ربما سيكون من المفيد تربيـة بعض الشبان المتعلمين بموجب النسق الإنكلـيزي و إرسـالهم إلى وسـط الـدروز

---

[٤٨] J. Hajjar, *L'Europe et les Destinnees du Proche-Orient:1815-1848* Blond et Gay, 1970, p. 6-7.

لتأسيس بعض المدارس في صيدا "[٤٩]. لقد عمدت بريطانيا إلى ذلك بعد أن فشلت في محاولتها التقرب من الموارنة لكون هؤلاء كانوا "مستسلمين نفسًا و جسدًا إلى فرنسا، و عليه فلم يبق لإنكلترا أي خيار سوى الدعم المحتم للدروز"[٥٠].

خلاصة القول كان نشر "الإيمان المسيحي" يجرى من خلال ثلاث قنوات: الصحافة والسفريات أو التنقل، ثم الطباعة لكونها وسيلة فعالة لنشر الأفكار. وكانت كتابات مترجمة للعربية و اليونانية و التركية تدخل و توزع في الجزر اليونانية و الشواطئ السورية و في حلب واللاذقية و بيروت و صيدا و عكا و يافا ثم في مصر و الشواطئ الإفريقية و منها إلى قلب إفريقيا و المقاطعات النائية في المشرق.

كما تعتبر سنة ١٨٢٠ بداية التصعيد الحقيقية لحملات التبشير في الشرق الأوسط. إذ في تلك الفترة شرعت ترسل مختلف الجمعيات الطامعة في هذه المنطقة لتطوف بدقة في عرض البلاد و طولها من أجل التمركز و التوطن و خاصة في القدس لكونها تؤلف مركزًا مثاليًا لنشر الدين. و في نفس السنة أكد المسؤولون عن جمعية كنيسة التبشير في تقريرهم السنوي الثالث الأهداف الجوهرية لحملاتهم، حيث لخصوها في العبارة التالية: "ينطوي الهدف البسيط للجمعية على نشر المعرفة الخيرة ليسوع المسيح بين الوثنيين و المسلمين"[٥١].

وفي نفس السياق كانت جمعيات أخرى في ألمانيا و سويسرا تعمل على ضرورة الاتصال الوثيق ما بين المسلمين و المسيحيين الشرقيين المتأثرين بالتبشير، إذ سيؤدى هذا الاتصال بهؤلاء الأخيرين إلى التأثير على المسلمين و استمالتهم إلى اعتناق المذهب البروتستنتي، لاعتقادها أن الشرق لا يمكن هدايته إلا بالشرق. بما معناه أن أنصارها المسيحيين يتكلمون نفس اللغة المحلية و يتعاملون

---

[٤٩] *Magazin Fur Neuste Geshichte der Protestantischen Missions und Bibelgesellschaft* (M.N.G.P.M.B-G.).II, 1817, p.409-418.

[٥٠] هذا ما جاء في التقرير الذى كتبه الكولونيل روز الذى أوفدته لندن إلى لبنان و سوريا للعمل على طرد إبراهيم باشا. و هو تصريح مذكور في كتاب :يوسف مزهر "تاريخ لبنان العام"، بدون تاريخ، الجزء الأول، ص٥٥٨.

[٥١] نفس المصدر. Ibid (VI), 1921, p.119-159.

بنفس العادات و التقاليد المحلية و يجيدون طرق التعايش مع المسلمين. لذلك رأت من الضروري تكثيف الجهود لزرع مراكز التبشير في أوساطهم[٥٢] .

إلا أنه لكي تضمن هذه الجمعيات لنفسها الاستمرار و الاستقرار إلى أمد بعيد، سعت إلى تنشئة مدرسين محليين على مبادئ المذهب البروتستنتي، ثم إلى خلق مراكز عسكرية استراتيجية لحماية المرسلين المبشرين و جعلهم بمثابة مستعمرات مسيحية في أوساط السكان المسلمين بدعوى أنها خير وسيلة لبث بذور "الخلاص الإلهي" [٥٣] .

لكن بالموازاة مع الحملات التبشيرية لم تتوقف الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود عن نشاطها، بل أنشأت لها مقرًا في وسط القدس بالذات (بعد أن قامت بعمليات التنقل و رصد المعلومات) لهداية "الخراف الضالة إلى البيت الإسرائيلي"[٥٤]، على حد قول المبشر اليهودي البروتستنتي جوزيف وولف (Joseph Wolf). غير أن هذه الجمعية كانت على الرغم من عمليات التغلغل، في صراع آنذاك مع اليهودية الشرقية "سيفارديم" لرفض هذه الأخيرة طبعات عن الكتب المقدسة التي كانت توزعها هذه الجمعية باللغة العبرية[٥٥] .

حيال هذا النشاط لم يكن إتباع الكنيسة المشيخية (Presbitarian) بعيدين عن هذا المسار. إذ حاولوا عن طريق جمعياتهم، التي كان يشرف عليها المجلس الأمريكي لمراقبة البعثات التبشيرية في الخارج، أن يدشنوا أعمالهم بإقامة مركز لهم في مالطا إلى أن انتهى بهم الأمر إلى تأسيس مقر لهم في بيروت كمنطلق لنشر التبشير سنة ١٨٢٥. و قد كان أول نصير لغزوهم أسعد الشدياق شقيق احمد فارس الشدياق (أحد رواد "النهضة" العربية في القرن التاسع عشر). لكن سرعان ما نجحت البطريركية المارونية في تصفيته في ظروف غامضة نتيجة اعتناقه للمذهب البروتستنتي. و بعدها امتد نشاط هؤلاء المبشرين إلى فتح المدارس، ليس فقط في بيروت، إنما في جنوب لبنان بين السكان الدروز و الروم

---

[٥٢] نفس المصدر. Ibid (VII), 1822, p.445-446.

[٥٣] نفس المصدر. Ibid (XI), 1826, p.431.

[٥٤] Cite in: J.Hajjar, *L'Europe et les Destinees*... op. cit. p.59-60.

[٥٥] M.N.G.P.M.B.B.G. , op. cit., (XI), 1826, p. 431.

الأرثوذكس. و قد مهدت هذه المدارس (في عهد بشير الثاني) إلى نشوء أنصار للدعوة العربية فيما بعد تحت الحماية الإنكليزية. و لما كان المبشرون من الفرنسيين و الإيطاليين و النمساويين قد سبقوا المرسلين البروتستانت في مجال التبشير، حاول هؤلاء الأخيرين الإعلان عن احتجاجهم أمام الباب العالي بسبب الامتيازات الكاثوليكية في المنطقة. إلا أن الروس لم يكونوا بعيدين عن هذا المنحى، إذ كانت لهم بعثة تبشيرية و جمعية للتربية و التعليم ذات مال وافر، و عن طريقها كانوا يعلمون السكان العرب الأرثودكس والبطركيين الأرثوذكسيين في أنطاكية و القدس، و كانوا يرمون إلى الغايات نفسها[٥٦] .

٣- ملامح التنافس بين الكاثوليك و البروتستانت و الأرثوذكس

لم تجر حملات التبشير للقوى الاستعمارية المتنازعة دون أن تثير العديد من الصراعات السياسية فيما بينها. على سبيل المثال، احتج جوزيف وولف ، أحد المرسلين البروتستانت على ارتباط الأرمن و السريان أو الكلدان بروما و دافع عن تأسيس مركز تبشيري بروتستنتي في بلاد ما بين النهرين وسط الآشوريين لأن الموصل – في نظره – تتيح حظا أفضل للعمل و الإشعاع بالنسبة للبروتستنتيين:" لقد أقام أتباع البابا في ماردين و الموصل بعثات تخلوا عنها في الوقت الراهن. فعلينا منذ الآن أن نبدأ باسم الرب و قوته، و لن تذهب ثمار أعمالنا سدىً هنا. من المستحسن أن تقوم الجمعية الإنجيلية الإنكليزية بترجمة الإنجيل إلى الكلدانية"[٥٧] .

لقد لفتت، بالتأكيد، هذه المواقف انتباه المسؤولين الكاثوليك الذين كانوا قد حظروا استعمال التوراة البروتستينية و أعطوا تعليمات دقيقة بهذا الصدد. لأن الفرمان الصادر بتاريخ ١٤/٦/١٨٢٤ وضع حدًا لاستيراد و توزيع كتب

---

[٥٦] راجع حول هذا الموضوع، جورج أنطونيوس، "يقظة العرب"، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة، بيروت،١٩٧٨، ص١٦٥.

[٥٧] مصدر مذكور.

M.N.G.P.M.B.B.G, op. cit. (XI), 1826, p. 431.

المزامير المطبوعة في أوروبا، باعتبار هذه الكتب، حسب الفرمان، تثير البلبلة و النزاعات بين السكان. على أي حال مهما كان السبب لم يكن الحق في الإقامة و حرية التنقل محظورين على المبشرين البروتستانتيين، لكن واجه عملهم الإنجيلي عقبة بدت في وقتها من المستحيل تجاوزها. إلا أن رد فعل الانجلو- ساكسونيين كان عنيفا، على لسان أمين سر جمعية كنيسة التبشير جوزيا باروت (Josias Parott) حينما صرح بأن المسيح المزيف الشرقي يتواطأ مع الغربي هذه المرة، بما معناه، أن الحكومة العثمانية وقفت نفس الموقف التقليدي الذي اتخذته كنيسة روما. فطلب أعضاء الجمعية اللندنية للتبشير بين اليهود من جانبهم الحماية المدنية الإنكليزية، آملين من السفير البريطاني في القسطنطينية أن يستحصل لهم على نفس الامتيازات التي يتمتع بها المبشرون اللاتينيون. لذلك لم يتردد فيسك (Fisk) أحد مبشري هذه الجمعية، في أن يلخص قوله بهذا الحكم القاسي ضد اللاتينيين:

"يجب أن نتوقع من اللاتينيين ألا يتوقفوا قط، نظرًا للوسائل التي تحت تصرفهم، عن تحريض الأتراك ضدنا (أي ضد البروتستانتيين)... من الملاحظ خلال الحدث كله أن الأتراك لم يتلفظوا بأي شكوى ضد توزيع الكتب المسيحية. فحل الاتهام كان يقوم فقط على تأكيد، من قبل أنصار البابا، أن كتبنا ليست كتب مسيحية إنما هي مزيفة..."[٥٨].

ثم على الرغم من تضافر نشاط الجمعيات الألمانية و الإنكليزية سنة ١٨٢٥ ومساهمة أعضائها في العمل التبشيري في الشرق ، لم يتردد المبشر الألماني صاموئيل غوبا (Samuel Gobat) في الإفصاح عن حال المقاومة شبه العامة ضد عمليات التبشير في أوساط المصريين :" بقدر ما أقدّر الشعب المصري بقدر ما أرى الصعوبة التي ستعترض أخوتنا المبشرين في هداية هذه النفوس إلى الرب". كانت سوق العبيد تدفع المصريين، على الصعيد الاجتماعي، للتمرد نظرًا لوجود أناس من مختلف الأعمار في هذه السوق حتى من بين الأولاد المتراوحة أعمارهم ما بين الثماني سنوات والإثني عشر سنة. فكان الكل يستفيد من

---

[٥٨] المصدر نفسه، ص٢٩٠-٢٩٦.

هذه السوق سواء في ذلك المسيحيون أو القسم الأعظم من الأوروبيين الذين لا يكفون عن التحدث عن الحرية "[٥٩].

لا شك في أن المبشر كان يتحسب للعقبات العديدة التي ستواجهها مهمة التبشير، حيث أن اعتناق مذهب الأجانب كان محظورًا و عقوبة المخالف كانت تقضي بالطرد من البلاد. لذلك عبر هذا المبشر عن غضبه ضد الكاثوليك بقوله: "يتميز القساوسة الكاثوليك، في البلاد، بخصومة أكثر عنفًا للكلام الإلهي من الأتراك. بالطبع، لا يملكون بذاتهم أية قدرة لاضطهاد أصدقاء المسيحية الحية. لكنهم، لبلوغ ذلك، كانوا يمدون الأتراك بالمال و هؤلاء يعملون كل ما يراد منهم بدافع المال "[٦٠]. ثم يخلص إلى القول: " إنني ألاحظ، بوجه عام، أن الحقائق (الإنجيلية) تترك انطباعًا جيدًا عند العرب لكن حذرهم الأوروبيون منا لأنهم أسوأ من العرب، بشكل عام، و يحذرون من أي شخص يتكلم بالدين سواهم. عندما أتكلم عن العرب أقصد المسيحيين. إذ مع المسلمين لدينا علاقات قليلة جدًا"[٦١] .

بيد أن المركزين الأساسيين اللذين كانا يسترعيان انتباه الدبلوماسيين الأجانب في ذلك العصر هما: القدس و حلب، نظرًا للنزاعات ما بين الطوائف الدينية المسيحية فيهما: الأرثوذكسية و الكاثوليكية و البروتستنتية. الأمر الذي دفع الأمم الأوروبية الحامية إلى التدخل عند الباب العالي لحصد ما غرسته من علاقات وطيدة مع أنصارها و مريديها بدافع الدين أو المال، أو الاثنين معًا.

على سبيل المثال لما جرى الصراع في القدس، حول امتلاك أو حراسة بعض المعابد المقدسة، أضطر بطريرك الأرثوذكس بوليكارب (Polycarpe)، من مقره في القسطنطينية، إلى الدفاع ضد تدخلات الأرمن المعتنقين الكاثوليكية و حماتهم المبشرين اللاتينيين الأجانب، فاستعان بحماية و مال الروس لتعزيز نفوذه لدي العثمانيين و الحصول على فرمانات تضمن حقوق رعيته، و تقدم على

[٥٩] المصدر نفسه، مجلد (XII) رسالة بتاريخ ١٨٢٧/١/٢، ص٤٤٢-٤٤٥، و رسالة بتاريخ ١٩٢٧/١/٢٩، ص ٤٤٥-٤٤٩.

[٦٠] المصدر نفسه، ص٣٤٧.

[٦١] المصدر نفسه، ص٣٤٢.

غرار منافسيه، من الإمبراطور الروسي اسكندر الأول عام ١٨١٥، بصفته "مدافعًا عن الأتقياء في الإيمان و نصير المسيحية تجاه أعدائها"[٦٢]، طالبًا منه النجدة للرد على انتهاكات رعية الأرمن الكاثوليك، باعتبارها كانت وراء نشوب الحرائق في كنيسة القيامة سنة ١٨٠٨. وهنا يثور التساؤل ما الذي كان يبغيه البطريرك، بموقفه هذا، هل هو إبطال حق خصومه في استئثارهم الحصري بالمعابد، قرب جبل الزيتون و مغارة بيت لحم.

ثم برزت في نفس العصر أزمة ذات مظهر" ديني" شغلت السفارات الأوروبية في القسطنطينية، باعتبارها أدت إلى اضطهاد جماعة الروم الكاثوليك في حلب. فكان مطران الروم الأرثوذكس وراء إثارة الصراع ضد هذه الجماعة عبر تأليب السلطات العثمانية عليها. لأنه، في نظر هذا المطران، كانت هذه الجماعة تعمل على التقليص من عدد رعيته"[٦٣] .

٤- التبشير من السرية إلى العلنية القانونية

لقد اشتدت الهيمنة الأوروبية على الشرق الأوسط في مختلف المجالات في الثلاثينات من القرن التاسع عشر، بخاصة في عهد محمد علي باشا أثر الشروع في " التنظيمات" الإصلاحية عام ١٨٣٩. ففي إطار هذه الهيمنة نشأت عدة مراكز تبشيرية لها حق الاستملاك من البروتستينية الأنجلو-ساكسونية إلى الأرثوذكسية الروسية و إلى الكاثوليكية الفرنسية و غيرها. فقد تجسدت في مؤسسات ثقافية تعليمية و اكليريكية رائدة في المدن الأساسية.

فتجلي هذا الانتشار من خلال تكثيف حملات المرسلين اليسوعيين، بعد انقطاع نشاطهم بعد الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ثم تبعهم الكبوشيون سنة (١٨٣٥) ، ثم راهبات جمعية مار منصور (١٨٤٧) و راهبات القديس يوسف (١٨٤٨)، و الآباء العازريون (١٨٥٠) و الآباء الكرملين و الآباء البيض، ثم

---

[٦٢] Alexandre Popou, *La Question des Lieux Saintes de Jerusalem dans la Correspondance Diplomatique sure de XIXe Siecle*, St. Petersbourg, Vol I, No 8\9, 19, p. 1 et 5.

[٦٣] نفس المصدر، رقم ١٢، ص٢٢ و ص١٨.

رهبنة البنيديكتان ورهبنة الدرمنيكان...يضاف إلى ذلك مدارس الأليانس الفرنسية- الإسرائيلية.

فقد فتح أول معهد شرقي كاثوليكي في بيروت سنة ١٨٦٥. حيث أنشأ جان حبيب في هذه السنة في دير كريم في جبل لبنان أول مؤسسة إرسالية مارونية. كما قرر اليسوعيون فيما بعد توسيع مراكزهم، فنقلوا على سبيل المثال معهد غزير إلى بيروت (١٨٧٥). و كانت إحدى دورياتهم مثلاً جريدة (البشير) تعتبر بالنسبة لهم منبرًا للدفاع عن القضية الكاثوليكية لمنافسة نشرات دورية متعددة للخصوم. و هذه الجريدة كان لها دور هام فيما بعد، أي في النصف الأول من القرن العشرين، في الدفاع عن المصالح الفرنسية في الشرق الأوسط. هذا فضلاً عن دفاعها عن النخب المارونية المتغربة والمتنفذة و غيرها من النخب التي اعتنقت الكاثوليكية[٦٤].

ففي نفس الاتجاه قام المبشرون البروتستنتيون بفتح المدارس في عبيَة على يد كايزوليان طومسون وكورنيلوس فان ديك (١٨٤٣-١٨٤٥). كما أسس هذا الأخير و بطرس البستاني " الجمعية السورية" سنة ١٨٤٧. و تبعهما دانيال بليس في تأسيس معهد السوريين البروتستنتيين في رأس بيروت، الذي تحول، فيما بعد، إلى جامعة أمريكية.[٦٥]

يشكل مواز تم إنشاء مدارس في مصر، مؤلفة من فئتين: مدارس للجاليات و الطوائف الأقلية و مدارس للبعثات الدينية الأجنبية. ففي عهد محمد علي باشا و خلفائه، أنشئت مدارس الفئة الأولى: الأرمينية و اليهودية و اليونانية و الإيطالية. أما الفئة الثانية فأنشأتها البعثات الكاثوليكية الفرنسية و نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: مدرسة الراعي الصالح للبنات في القاهرة (١٨٤٥-١٨٤٦) ومدرسة العازرية و مدرسة بنات الإحسان (١٨٤٧) و مدارس مجانية لأخوة المبدأ المسيحي في القاهرة (١٨٥٤) و الإسكندرية (١٨٥٧) و مدارس

---

[٦٤] J. Hajjar: *Les Uniates Chretiens d'Orient*, Paris, Plon, 1955, p. 270-271 et 278-288.

وراجع أيضا، كتاب فؤاد شاهين، " الطائفية في لبنان"، دار الحداثة، ١٩٨٠، ص ٨٢.

[٦٥] راجع حول المدارس التبشيرية، جورج انطونيوس،" يقظة العرب"، مصدر مذكور، ص٩٨. بخلاف ما يقوله ج. انطونيوس إن البعثات الأمريكية كان لها نفس التوجهات السياسية و لو أنها استخدمت اللغة العربية قبل اليسوعيين.

للأخوة و الأخوات الفرنسيسكان بدءًا من سنة ١٨٥٠ في مصر العليا و السفلى و المدارس اليسوعية..إلخ. و لما كانت المنافسة على النفوذ على أشده بين فرنسا و بريطانيا، راحت هذه الأخيرة من جهتها تقيم مدارس بروتستنتية منافسة للأولى تحت إشراف جمعيتيها الأنفتي الذكر (١٨٣٩-١٨٤٧) . ثم انضمت إليها المدارس المشيخية الأمريكية (١٨٣٩-١٨٥٧). لكن في حين كانت المدارس الدينية الفرنسية تتمتع بدعم مباشر من حكومتها و بخاصة من غيزو (Guizat) كانت المدارس الأنجلو- أمريكية تهدف إلى استمالة الأقباط إلى البروتستنتية بالاعتماد على أموال جمعياتها التبشيرية.[٦٦]

تندرج هذه السلسلة من توطين المدارس التي استمرت في التقدم بسرعة فائقة، في خضم الحملات التبشيرية الأيديولوجية من أجل اجتذاب أقباط مصر إلى البروتستنتية أو الكاثوليكية، التي كان قد تم الاعتراف بها كواحدة من أديان الإمبراطورية العثمانية بموجب الفرمان الصادر عام ١٨٥٠.

لكن هذه المدارس بمختلف أشكالها لم تعد مقصورة على ما كانت تنشئه فرنسا و بريطانيا و أمريكا، بل دخلت الميدان البعثات التبشيرية الروسية و الإيطالية و الألمانية و أضافت جهودها إلى جهود الدول التي سبقتها.

في الواقع، لقد تمحور نشاط الإرساليات أكثر ما تمحور حول لبنان و بالتحديد بيروت، التي تحولت ، فيما بعد، إلى بؤرة للتأثيرات التبشيرية في الشرق الأوسط. و كانت الإسكندرية و القاهرة و دمشق تزاحم، في نفس الوقت، بؤرًا أخرى في النطاق الأدبي و القومي الإقليمي، تحت تأثيرات الإرساليات الأجنبية.

٥- النتائج الضارة

في الواقع ، لقد سببت الإرساليات الأجنبية بمختلف أنشطتها التبشيرية أضرارًا جسيمة سواء بالمسلمين أو المسيحيين الشرقيين أو غيرهم، إذ لم يتوان المرسلرن، في إطار التوسع الاستعماري و تكريس هيمنته، عن تدعيم خليط من

---

[٦٦] راجع بالتفصيل حول هذا الموضوع، أنور عبد الملك:" الأيديولوجيا و النهضة الوطنية في مصر"، باريس، انتروبو، ١٩٦٩، ص ١٥٣-١٦٠.

رجال الأعمال و المغامرين و أصحاب الدعاية و العسكريين و الموظفين المستعمرين و الجامعيين و المستشرقين في عملياتهم التوسعية. باعتبار مهام هؤلاء كانت تدخل ضمن إستراتيجية ما قبل الاحتلال، التي من أهدافها الأساسية أن تستطلع المنطقة و ترسخ في أذهان ووعي أهالي البلاد الأصليين المستضعفين دعائم السيطرة الأوروبية. و خاصة باحتواء الأقليات الدينية والمذهبية والإثنية، أول الأمر، استطاعوا استقطاب فئات كبيرة منها إلى المعسكر الغربي و إلى قيمه و جعلها غريبة معزولة بمثابة جزر في أوطانها لا بل معادية لقيمها المحلية و كل ما تحمله أديانها و ثقافاتها من مآثر حضارية إنسانية.

أ- تأصيل الطائفية

فهذه التحولات تشير إلى مدى تأثير نظام الحماية للدول الغربية، آنذاك، في الدولة العثمانية على الوضعية السياسية و الاقتصادية و الثقافية لهذه الأقليات، ومن ثم على موقف الدولة العثمانية ذاتها و هيبتها الداخلية نظرًا لتخليها عن سيادتها فيما يتعلق برعاياها ذاتهم.

فإن القبول بنظام الحماية هذا من قبل الباب العالي، ما هو إلا اعتراف رسمي للنظام الغربي المتنامي بانتماء الأقليات إلى الأمم المسيحية و إشعار هذه الأقليات، بالتالي، كما لو أنها لا تزال زوائد غريبة في منابتها. الأمر الذي مكن النظام الغربي من تلغيم القواسم المشتركة بين الأديان و خلق شبه قطيعة بينها إلى حد تجذير الخلافات و المنازعات بين المذاهب المختلفة في الدين الواحد ذاته. وذلك عبر إنشاء قاعدة للطائفية كنظام اجتماعي موعود بكيان مجسد في "دولة- أمة" في الأطراف، مربوطة عموديًا بدول المركز وبعجلتها الاقتصادية.[٦٧]

---

[٦٧] راجع بالتفصيل حول هذا الموضوع كتاب: برهان غليون " المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات "، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩. و قد أعيد طبع هذا الكتاب بصورة موسعة تحت عنوان " نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠.

فقد برزت أولى تجليات هذه القاعدة حين لجأت الدول الأوروبية إلى أسلوب تدريجي لوضع وسطائها المحليين عبر إغداق جنسيات أجنبية على غير المسلمين بسخاء، مما أعفى الأقليات الدينية من المثول أمام أية سلطة قضائية ومن دفع الضرائب، كونها تابعة لمحاكم القنصليات الأجنبية. غير أن هذه الامتيازات زيد من توسعها، فيما بعد، عن طريق التأويل التعسفي لكي تشمل كل السكان "المحليين" الذين تتعاطى معهم القوى العظمى علاقات عمل وتجارة (من تجار، ومزارعين، وناقلين). و كان ذلك سببًا أخرًا للخسارة التي تلحق بنظام الضرائب[٦٨] . فهذه العلاقة التجارية الوسيطية المميزة مع الدول العظمى، الباحثة بجشع عن أسواق جديدة لها، هي التي عجلت من رفع مستوى الحياة نسبيًا لدى الجماعات غير المسلمة بوجه عام، مما حدا بالتالي، ببعض الفئات الإسلامية إلى التهرب من دفع الضرائب المتزايدة أو الخدمة العسكرية، و إلى التمسك بانتمائها إلى طائفة الأشراف المنتسبين للرسول، بدءًا من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. و قد تطورت هذه الحركة بسرعة في الوقت ذاته و أخذت الكثير من العائلات صفة الأشراف[٦٩].

ب- تفاقم الصراع بين الجماعات

إلا أن هذا لم يتم دون اتساع هوة الفروقات الاجتماعية وإثارة النزاعات الطائفية ما بين الجماعات الدينية و المذهبية والاثنية، التي كان وراء تأجيجها نفوذ القوى العظمى. على سبيل المثال حينما جرى الاقتتال ما بين الدروز المؤيدين من قبل الإنكليز و الموارنة المدعومين من قبل الفرنسيين (١٨٤٠- ١٨٦٠) هبت القنصليات الأوروبية لتقدم كل واحدة الدعم لمحامييها. بحيث لما شعرت الدولة العثمانية أن الأرض تميد من تحتها لتزايد المطالب الاستقلالية و فقدان السيطرة عليها انزلقت إلى ردود فعل نتج عنها عدة مجازر متعاقبة لليونانيين و الأرمن والآشوريين و الأكراد، في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل

---

[٦٨] أنظر: "فرنسا و الإسلام: من نابليون إلى ميتران"، جاك فريمو، ترجمة هاشم صالح، قبرص، دار نشر الأرض، ١٩٩١، ص٨٥.

[٦٩] أنظر: " المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات"، مصدر مذكور، ص٣٩.

القرن العشرين. فهذه الـردود مـا كـان لهـا إلا أن ترسـخ في أذهـان المسـيحيين تصورات منمطة عن المسلمين و العكس بالعكس. فهو المسار الذي غيـب عنـد الكثيرين و لا يزال تأثير انشطار الجماعة ذاتها إلى نخب حديثة متغربـة تكـون شبه طائفة منغلقة ذات حساسية و قيم مستكبرة في مقابل أغلبية شعبية – علـى اختـلاف انتماءاتهـا الدينيـة أو المذهبيـة أو الاثنيـة– متشـبثة بقيـم تقليديـة أو مستجيرة بالتراث إلتماسًا للثقة بالذات والوعي.

نقول ذلك لأن عدوى الأيديولوجية الغربية و انتشـارها بمختلـف تلاوينهـا ونتائجها المادية لم تكن مقصورة على غـير المسـلمين فحسـب، إنمـا اجتـاحت فئات أخرى من النخب المسلمة و من داخل جهـاز السـلطة المركزيـة العثمانيـة بالذات، بدءًا من آليات التحديث الاسـتلابية الـتي اتبعتهـا النخـب المتنفـذة، في أوائل القرن التاسع عشر مـرورًا بسلسـلة "التنظيمـات الإصلاحيـة" (منـذ عـام ١٨٣٩) وانتهاءًا بالطروحات القومية العثمانية ثم الطورانيـة مـع حركـة تركيـا الفتاة. و هو المسار الذي سرع ردود الفعل القومية لـدى الجماعـات الأخـرى، سواء كانت مسيحية أو مسلمة، عربية أو غير عربية، بعد استيلاء هذه الحركـة على السلطة سنة ١٩٠٨ و فرضها سياسة التتريك عام ١٩٠٩.

وقد بلغت الدعوات القومية أوجها خـلال الحـرب العالميـة الأولى و بعدهـا حتى انتهى بها الأمـر إلى التنـاحر نتيجـة الوعـود الملغومـة الـتي أعطتهـا القـوى الاستعمارية للجماعات المحلية. إذ كـانت قـد وعـدت كـل جماعـة علـى حـده بإنشاء وطن قومي لها مرتهن لشروطها: أرمني، كردي، عربي، سوري، فينقي، قبطي أو فرعوني، بربـري، ثـم درزي و علـوي، تحـت الانتـداب الفرنسـي[٧٠]. حتـى أصبحـت بلادنـا، بشـهادة جـبران خليـل جـبران، آنـذاك " مجموعـة مستعمرات صغيرة مختلفة الأذواق، متضاربة المشارب، كل مستعمرة منها تشـد في حبـل إحـدى الأمـم الغربيـة، و ترفـع لواءهـا و تـترنم بمحاسـنها و أمجادهـا. فالشاب الذي تناول لقمة من العلم في مدرسة أمريكية قـد تحـول، بـالطبع، إلى معتمد أمريكي، و الشاب الذي تجرع رشفة من العلم في مدرسة يسوعية صـار

---

[٧٠] Georges Corm, *Contribution a L'etude des Communautes*... op. cit., p. 224.

سفيرًا فرنسيًا، و الشاب الذي لبس قميصًا من نسيج مدرسة روسية أصبح ممثلاً لروسيا...إلى آخر من هنالك من المدارس و ما تخرجه كل عام من الممثلين و المعتمدين و السفراء. و أعظم دليل على ما تقدم، اختلاف الآراء و تباين النزعات.. فالذين درسوا بعض العلوم باللغة الإنكليزية يريدون أميركا أو إنكلترا وصية على بلادهم، و الذين درسوها باللغة الفرنسية يطلبون فرنسا أن تتولى أمرهم، و الذين لم يدرسوا بهذه اللغة أو تلك لا يريدون هذه الدولة و لا تلك بل يتبعون سياسة أدنى إلى معارفهم و أقرب إلى مداركهم "[٧١].

إذًا بالاحتكام لمرجعية الأمم الغربية و الاستقراء بها صارت تقاس مشروعية أو لا مشروعية الدول الإقليمية المستحدثة بعد اتفاقية سايكس-بيكو التقسيمية (١٩١٦). أما المواطنون في خضم هذه المتغيرات التفتيتية فما عليهم إلا الرضوخ و تقديم الولاء و إلا فمصيرهم الاستبعاد و التهميش أو الاعتقال. و إذا حصل و انتفض هؤلاء محتجين على المآل المشؤوم فمصيرهم الحديد و النار كما جرى و لا يزال في بعض دول المشرق و المغرب العربيين.

ج- المشروعان النموذجيان

لقد لاحظنا سابقًا ضمن حديثنا عن إستراتيجية التغلغل التبشيري، أن كل القوى الاستعمارية حاولت أن تدعم، بطريقة منفردة أو مشتركة، جماعة على حساب جماعة أو جماعات أخرى، متعايشة سابقًا في ظل الإمبراطورية العثمانية، من أجل مد و تكريس هيمنتها على هذه الأخيرة و تفكيكها، ثم الوصول إلى اصطناع دويلات مبنية على قواعد عرقية وطائفية وقبلية وإقليمية و جهوية. لكن المشروعين اللذين استأثرا أكثر من غيرهما باهتمام القنصليات الأجنبية، في القرن التاسع عشر، هما إنشاء كيانين أحدهما لليهود الأوروبيين و الأخر للمسيحيين المحليين، و بالتحديد الموارنة ليكونا بمثابة حصنين متقدمين للمركزية الغربية في الشرق الأوسط و منطلقين للمدافعة عن " العالم الحر". هذا ما عكسته و لا تزال تعكسه اليوم على كل حال أيديولوجية الأول و ما

---

[٧١] جبران خليل جبران: "البدائع و الطرائف"، مجموعة مقالات له جمعتها و نشرتها مكتبة العرب في مصر سنة ١٩٢٣، ثم أعيد طبعها في دار طلاس ، دمشق، ١٩٨٧، ص١٣٠-١٣١.

عكسته أيديولوجية الثاني إلى فترة قريبة قبل تفككها. فلاستكناه طبيعة دور كل منهما لا بد من العودة إلى بعض المفاصل التاريخية الخاصة بكل من هذين المشروعين.

تتجلى أول أغراض المشروع الأول يوم دعا جيمس بوشينو (James Bochino) إلى إقامة وطن لليهود في فلسطين في كتابه "إحياء اليهودية" بتاريخ ١٨٠٠ (The Restoration of Jews) . حيث كان يرى هذا الكتاب بأن هذا الحدث قد يحقق النبوءات التوراتية بمدعاة أنه بمقدوره أن يقدم حلاً للأزمات التي تخنق البلدان المسيحية و الإمبراطورية العثمانية. على الرغم من أن هذا المشروع و غيره كان من جملة المشاريع التي كانت تشغل نابليون بونابرت في أثناء حملته على مصر و سوريا، إلا أنه لم يكتب له النجاح إلا حينما لاقى رواجًا ملحوظًا في أوساط الرأي العام الإنكليزي. على أثره أعاد بوشينو طبع كتابه سنة ١٨٠٧، و كان أول المتحمسين لهذا المشروع محسن يهودي يدعى سير موسي مينتيفيور (Sir Moses Mentifior) الذي صار من أكثر المحرضين العاملين على هجرة يهود أوروبا إلى فلسطين، لكن هذا المشروع اتسع و تكرس بواقعتين: شراء الأراضي في جبل صهيون من قبل المبشر نيكولايسون (Nicolayson) لبناء معبد لممارسة الطقوس الانكليكانية (١٨٣٨/١/٢٣) و تعيين قنصل إنكليزي يدعى يونغ بار بالمرستونغ (Yung Par Palmerstong) (١٨٣٨/٩/١٩) المعروف بتأييده لهذا المشروع. فقد عمل نيكولايسون خلال عقد من الزمن في مدينة القدس مبشرًا بين اليهود الشرقيين، تحت رعاية "الجمعية اللندنية" للرفع من شأن المسيحية في هذه المنطقة. و قد لعب اللورد أشلي (Ashley) في وقتها دورًا حاسمًا في هذا المضمار بفعل وشائج القرابة العائلية و العلاقات السياسية الاقتصادية التي كانت تربطه ببالمرستونج من جهة وبفعل تأثيره الديني على هذه الجمعية التي كان عضوًا فاعلاً فيها من جهة ثانية[٧٢]. فكشف النقاب عن نياته بهذا الخصوص من خلال يومياته (١٨٣٨/٣/٢٩)، التي تركت أثرًا كبيرًا في تعزيز هذا الحلم باستعمار فلسطين

---

٧٢ Voir: J. Hajjar, *L' Europe*... op. cit., p. 396.

من قبل يهود أوروبا، تحت الرعاية العليا لإنكلترا[٧٣]. فهذا يفسر كيف كان التبشير بالمسيحية بين اليهود بمجرد غطاء يبرر لبريطانيا حق حماية المسيحيين أمام الباب العالي أسوة بفرنسا.

هذا المسار لم يمنع أحد الضباط البروسيين فون مولتك (H. Von Moltke) من الإطلاع عن قرب على المقاطعات الشرقية للإمبراطورية العثمانية في ذلك العصر. حيث عمل هو أيضًا، من طرفه، على إعداد مخطط لإنشاء مملكة لـ "اليهود المعتنقين المذهب البروتستنتي" في القدس. فقد كان يرى هذا الضابط أن المسألة الأساسية لا تنطوي فقط على إنشاء دولة في فلسطين يتولى أمرها أمير ألماني، إنما إقامة دولة ذات سلطة مطلقة لفرض نظام ضروري لهذا البلد "شبه البربري" على حد زعمه، بحجة " أن السكان لم يبلغوا بعد درجة حضارة اليونان حتى يطالبوا بالاستقلال ". و في رأي هذا الضابط أن من شأن هذه الدولة أن تمثل نموذجًا على الصعيد الاقتصادي في الشرق. أما على المستويين السياسي و العسكري فإنها تمثل موقعًا استراتيجيًا و حصنًا طليعيًا بين سوريا و مصر. و يشكل هذا البلد، في النهاية، على صعيد المواصلات ما بين القارات، مرافئ و طرق برية بمثابة جسر يربط ما بين أوروبا و القارة الهندية[٧٤].

بيد أنه مع موسى هيس (Moses Hess)- رائد من رواد الأيديولوجية الصهيونية- سوف يصبح الهدف مجسدًا بخطاب مطبوع بطابع المركزية العرقية الأوروبية عام ١٨٦٢. لذلك لم يتردد في التصريح بأن "الساعة قد دقت لإعادة الاستيطان اليهودي على ضفتي الأردن". وهناك سيكون اليهود حاملي لواء المدنية لشعوب آسيا البدائية... و وسطاء بين أوروبا و الشرق الأقصى لفتح الطرق المؤدية إلى الهند و الصين، تلك المناطق التي يجب أن يتم فتحها حتمًا أمام المدنية الأوروبية". ثم ينصح اليهود بأن يعملوا على تثقيف "القطعان العربية

---

٧٣ Voir: L. Hodder: *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftersburg*, London, 1886.

٧٤ Grof Helmuth Von Moltke, *Vermischte Schriften*, 1892, Tome II, p.279 - 288.

المتوحشة و الشعوب الأفريقية". ثم يتابع "اجعلوا القرآن و الأناجيل تتجمع حول توراتكم"[٧٥].

لقد بدأ هذا النوع من الخطاب ينتشر ليصب، بالتالي، في سياق أيديولوجي صهيوني أكثر تنظيمًا، في نهاية القرن التاسع عشر. إذ حاول هرتزل بالذات أن يظهر الصهيونية بمظهر الضحية تجاه موجة العداء للسامية في أوروبا. فعبر عن ذلك بقوله " علينا أن نعقد السلام لأننا لا نستطيع الاستمرار في الصراع، إذ سنضطر، فيما بعد إلى التسليم بشروط مكلفة. بذلك كان المعادون للسامية على حق. لكن يفترض ألا نحسدهم على ذلك لأننا أيضًا سنصبح سعداء "[٧٦]. طبعًا سعداء لأنه كان على الصهاينة أن يبيعوا للإمبريالية البريطانية "أيدي عاملة استعمارية" ليرسلوها تستوطن لحساب المستعمرين. إلا أن هذا المسار سيأخذ سمة أكثر رسمية في أول مؤتمر صهيوني في بال ١٨٩٧، مرورًا بوعد بلفور ١٩١٧ و مؤتمر بالتيمور (Baltimore) الصهيوني عام ١٩٤٢، و إنتهاءًا بإنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨ باعتراف الدول الغربية، و في مقدمتها الاتحاد السوفيتي (آنذاك) و الولايات المتحدة.

لكن هذه الدولة العنصرية كان عليها أن تستعيض عن حليفها التاريخي العضوي، بريطانيا، بحليف عضوي أشد قوة: الولايات المتحدة، كون هذه الأخيرة، تضم قسمًا كبيرًا من الشتات اليهودي المتنفذ هناك، إلى أن تعود و تتوسع على حساب الأراضي العربية المحيطة بها، إثر حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧. و قد تم ذلك و لا يزال انسجامًا، بالطبع، مع استراتيجيتها البعيدة المدى الداعية إلى خلق إسرائيل الكبرى.

فهذا المخطط الذي كان يعتبر حلمًا لعقود خلت صار شبه واقع قيد الإنجاز أثر انهيار المعسكر الاشتراكي كعنصر مواز و ما خلفته حرب الخليج من دمار و خروج الولايات المتحدة منها كقوة وحيدة في إدارة ما سمي بالنظام الدولي

---

[٧٥] Moses Hess, *Rome and Jerusalem*, New York, Bloch Publishing Company, 1945, p. 153-155.

[٧٦] Cite Par Laurent Bloch, in: *Liban, Palistine, Promesses et Mensonges de L'Occident*, L'Harmatan, Paris, p. 96.

الجديد. الأمر الذي قاد إلى استصدار قرار من الأمم المتحدة، تحت ضغوط الولايات المتحدة، يلغي ما اتخذ بشأن إسرائيل (١٩٧٥/١١/١٠) بأنها شكل من أشكال العنصرية. و ذلك بالرغم من استغراقها السافر في انتهاك قرارات الشرعية الدولية و استمرارها في ارتكاب جرائم الاستيطان لليهود الروس و التهجير التعسفي و التنكيل بحق الشعب الفلسطيني. و هي الحالة التي تنبئ، في حالة استمرارها، بعد الضربة القاصمة للبنى الحيوية للعراق و سياسة الحصار الاقتصادي و التجويع المضروبة على شعبه من قبل "دول الائتلاف"، بتسليط دولة إسرائيل كقوة نووية إقليمية رادعة لشعوب المنطقة برمتها و نظمها، و لو أن القسم الأعظم من هذه الأخيرة تتوهم الحفاظ على سلامتها و سيادة دولها لدخولها في متاهة "مؤتمر السلام" مع إسرائيل، تحت رعاية و ضغوط الولايات المتحدة الأمريكية.

أما المشروع الثاني فكان يقوم على إحياء " الدولة- الأمة" المسيحية، تحت الهيمنة المارونية، برعاية فرنسا. فلم يتردد بعض رجال الاكليروس الموارنة المتنفذين في تأكيد هذا المشروع، باستنادهم إلى رسالة يعود تاريخها إلى سنة ١٢٥٠، يوم أرسلها القديس لويس (أي الملك التاسع) في غمرة حملاته الصليبية إلى أمير الموارنة و رجال الاكليروس الموارنة في جبل لبنان، هذا نصها:

" نحن مقتنعون بأن هذه الأمة التي نراها قائمة، باسم مار مارون، ما هي إلا جزء من الأمة الفرنسية و صداقتها للفرنسيين شبيهة بالصداقة التي يكنها الفرنسيون لبعضهم البعض".

"بالتحديد، يحق لكم و لكل الموارنة أن تتمتعوا بنفس الحماية التي يتمتع بها الفرنسيون عندنا كما يعترف لكم بنفس الخدمات".

"أما بالنسبة لنا و لكل من سيخلفوننا على عرش فرنسا، فنعدكم أن نوفر لكم و لشعبكم نفس الحماية التي نوفرها للفرنسيين و أن نعمل دائمًا لكل ما هو ضروري لسعادتكم"[٧٧].

---

[٧٧] Joseph Hajjar: *Les Uniates Chretiens d'Orient*, Plon, Paris, 1955, p. 205.
وانظر أيضًا: J. Lapierre: *Le Mandat Francais en Syrie: Origine, Doctrine, Execution,* Fr., Librairie du Sirey, 1937, p. 30.

على ضوء هذه الرسالة التاريخية و التعاون الوثيق، الذي لاحظناه بين فرنسا والموارنة بشكل خاص، ظهر للوجود مشروع قيام وطن للموارنة قبيل "التنظيمات" الإصلاحية عام ١٨٣٩. لكن كي لا تسترعي الحكومة الفرنسية انتباه الدول المتنازعة على هذا المشروع و غيره عولت على العمل السري لدى هذه الجماعة. فقد جاء على لسان ماليرب يوم كتب (عام ١٨٤٧) إلى ج.كونتي (J. Conti)، العميل القنصلي في صيدا، آنذاك، طالبًا منه العمل السري مع الموارنة بالعبارات التالية: " يجب على الأمة المارونية أن تتوحد في شبكة واحدة تحت قيادة سرية و موحدة و تقاوم مقاومة سلبية كل الإجراءات المتخذة من قبل الباب العالي. و ذلك باجتناب الكشف عن استقلالها. كما عليها ألا تقبل ضريبة أبدًا سواء في مجال الرجال أو المال. و على الوكلاء أن يجدوا دائمًا ذريعة ما لتأخير العمل بالتعليمات الجديدة الصادرة عن الباب العالي. وذلك بإثارة الحوادث من حين لأخر كلما اتخذ إجراء ما يتعلق بحق الموارنة و مستقبلهم أو أي إجراء جائر ضدهم. و ليهدد (الوكلاء) بالانسحاب أو بالتخلي حتى لا يبقى أي مجال للتشاور. ربما سيكون من الصعب إفهام الموارنة كيفية بلوغ هذا الهدف. غير أني لا أعرف أي شيء أفضل من إنشاء جمعية مار منصور التي بعثت لكم نسخة من قوانينها عن طريق روستان، و هو تاجر فرنسي مقيم في بيروت منذ فترة طويلة. إن هذه الجمعية ستكون، في حال إنشائها، قاعدة للبناء. ثم ستضعكم على علاقة مباشرة مع الجمعية الكبرى التي تغطي فروعها أوربا و مركزها في باريس "[٧٨].

لكن المجازر التي حدثت بين الدروز و الموارنة ما بين ١٨٤٠-١٨٦٠، عجلت مسار خلق "لبنان الصغير" المستقل عام ١٨٦٤. هذا الكيان الذي ضم كل المناطق ذات الأغلبية المارونية، كان ثمرة تدخل "القوى العظمى" لوضع حد للصدامات الدموية الدائرة ما بين الجماعتين. إثر هذه الأحداث و مع ضعف الإمبراطورية العثمانية المتعاظم انتهزت فرنسا الفرصة للإعلان عن حقها التاريخي في حماية السكان الموارنة بصفتها "الأم الحنون" لهؤلاء. هذا المنطلق

---

[٧٨] Cite in D. Chevalier, *La Societe*... op. cit., p. 36.

ينسجم مع النبرة الاستشراقية للشاعر والأديب الشهير لامارتين الذي كـان قـد صرح في كتابه (رحلة إلى الشرق) :" يشكل الشعب الماروني، في القرن التاسع عشر، شعبًا منفصلاً عن الشرق. يمكن القول بأنه يشـكل جالية أوربيـة مرميـة بالمصادفة في وسط الصحـراء. إنـه جالية نـاجزة التكوين، وبإمكـان أوربـا أن تملكها على ضفافها الجميلة. إذ يكمن فيها المستقبل الأوفر "[٧٩]

فقد شجع هذا المنحى نخبة مـن رجـال الإكليروس و المدنيين على إنشاء "دولة-أمة" مسيحية في جبل لبنـان في ظـل الانتـداب الفرنسي، والمطالبة مـن سلطات الانتداب أن تمنحها امتيازات استثنائية على حسـاب الجماعـات المحلية الأخرى. لكن نتيجة ضغوط هذه الأخيرة و صراعاتها العنيفة مع الدولة المنتدبـة تم الوفاق حول ترجيح مشـروع "لبنـان الكبـير" على حسـاب مشـروع لبنـان الصغير عام ١٩٢٠.

ضمن هذا الإطار، إنضم قسم كبير من المسيحيين و الدروز و شـيعة وادي التيم و جبل عامل و عكار و البقاع إلى هذا الوفاق. فعلل هؤلاء أنفسـهم بـأن هذا الوضع الجديد سيضمن لهم بعض الامتيـازات الـتي كـان قـد حصـل عليهـا لبنان منذ إقرار نظام المتصرفية، تحت وصاية الدولة الكبرى عام ١٨٦٤. و هـذا بدعوى أن لبنان يتمتع بخصوصية فريدة من نوعها تتجسد في "الحرية" و " عدم التفريق بين الأديان" و "المساواة" لكـل المواطنـين. غـير أن هـذا الوضـع لم يمنـع بالطبع قسمًا كبيرًا من المسلمين و جزءًا من المسيحيين من نقض هـذا الوفـاق و محاربة مشروع لبنان الكبير و المطالبة بالانضمام إلى سوريا بحدودها الحالية.

لكن توصلت، في نهاية المطاف، غالبيـة النخـب المتغربـة مـن المسـيحيين و المسلمين، على الرغم من صراعاتها على السـلطة، إلى اتفـاق شـفهي عـرف بــ "الميثاق الوطني" عام ١٩٤٣ يضمن للبنان واجهة عربيـة. وتضمـن هـذا الميثـاق الاعتراف بالحدود الجغرافية الجديدة للبنان طبقًا للخطط التقسيمية الـتي رسمتهـا القوي الاستعمارية لبقية الدول الإقليمية المستحدثة، حصيلة اتفاقيـة سـايكس-بيكـو (عـام ١٩١٦). ثـم جـاء استقلال لبنـان الشـكلي (١٩٤٦) - كبقيـة

---

[٧٩] Cite in G. Corm, *Contribution a L'Etude*... op. cit., p. 274.

الاستقلالات الشكلية لدول المنطقة- ثمرة مساومة من شأنها تأمين "الحقوق الشرعية" لكل الطوائف لكن مع إقرار الأولوية لإحدى الآليات في إدارة شؤون الدولة العليا.

ضمن هذا المنظور، صار الانتماء إلى الدولة يلزم كل أعضاء الطوائف، كي يكونوا مستوعبين في الوظائف العامة، أن يرضخوا لقانون اللعبة الطائفية على أساس تقاسم الحصص في السلطة، بالتساوي، ما بين المسلمين و المسيحيين، والاستظلال بـ "التعددية الثقافية" و "التعايش السلمي" بين الجماعات الأصلية، على اختلاف مذاهبها و أديانها. هذا بالإضافة إلى ما كان يجب أن يوفره هذا الكيان من خدمات بواجهة مزدوجة، لكل المسافرين العرب، الذين لم يتمكنوا من السفر بعيدًا، ما يحتاجونه من سلع و أسباب الترف و البذخ المجلوبة من المراكز الغربية، و امتصاص أموال البترول لتحويلها ، بالتالي، نحو مصارف الغرب من جهة، و تشجيع ، من جهة ثانية، مطامع القوى الكبرى على المجيء لاستثمار و ترويج بضائعها الاستهلاكية في لبنان الذي فرض عليه أن يقوم بدور "سويسرا في الشرق". فتأقلمت الدول المشرقية مع هذا التحول، إذ توسلت الحقل اللبناني لإفراغ نزاعاتها الداخلية فيه و استعمال مصارفه وكفاءات نخبه في هذا المجال لتسيير شؤونها الدولية.

إلا أن مجريات الأحداث في العقدين الأخيرين جاءت لتكذب الصورة الوردية المصنوعة لهذين الكيانين النموذجيين، الإسرائيلي و اللبناني.

بالنسبة للأول، كانت الصورة تعنى بنظر البعض و خاصة الأحزاب الشيوعية التي كانت تابعة لموسكو، أن كيان دولة "إسرائيل" يمثل "الديمقراطية" في الشرق لا بل "الاشتراكية" بكل ما تحمله من مظاهر التقدم و التطور و التصنيع حتى صارت بعض النظم العربية، على الرغم من معاداتها الإعلامية لهذا الكيان، ترى فيه نموذجًا حضاريًا يتمتع بكل مزايا القوة و الجبروت، دون الكشف الجدي و الفعلي للدور الخطير الذي يلعبه هذا الكيان على صعيد المنطقة ككل، و دون فضح ما ينتظره النظام الغربي من وجود هذا الكيان وانغراسه في جسم المجتمعات المحلية. غير أن الانتفاضة الفلسطينية المشتعلة في السنوات الأخيرة، في الأراضي المحتلة، أتت لترد بعنف، ليس فقط على ألوان

العسف التي تقترفها جيوش الاحتلال في حق الشعب الفلسطيني، إنما لترد أيضًا على سياسات الدول العربية التي لا تزال تحاجج شعوبها بتحرير الأرض في حين أن ما تفعله، في الواقع، هو زج شعوبها في أتون الاستسلام، و ذلك من خلال افتعال صراعات جانبية أو حروب قبلية و طائفية و إقليمية فيما بينها من جهة، و من خلال ما تمارسه من تحطيم لإرادة "المواطنين" و مصادرة حرياتهم، و ما تفرضه عليهم من تسليم بواقع السيطرة "الإسرائيلية" من جهة ثانية، وخاصة بعدما تمخض عن حرب الخليج من إرهاصات وما خلفته من إعطاب وتهشيم للنظام العربي القائم و أمنه. الحالة التي أفسحت المجال للكيان الإسرائيلي المغروس في قلب المنطقة العربية، في أن يتحول إلى قوة نووية وحيدة رادعة للشعوب المحلية المجاورة.

أما انهيار الكيان الثاني في لبنان "سويسرا الشرق" و "واحة الديمقراطية" ، الذي كان للكاتب و المصرفي ميشيل شيحا الدور – المؤسسي في إرساء قواعد أيديولوجيته[٨٠]، فهو التعبير الظاهري لانهيار كامل للنظام الفكري السائد في الدول العربية الإقليمية، الذي طالما قدم لبنان بمظهر الوديع المسالم على عكس ما هو الحال في المجتمعات المجاورة التي عرفت بقساوتها و غالبًا بمأساويتها.

ثم إن اندلاع الحرب الأهلية في هذا الكيان ما هو إلا رد على طبيعة الدولة الحديثة و كيفية فرضها كعنصر غريب في جسم المجتمع الأصلي من خلال تعميم نمط ثقافة متعالمة لابسة لبوس الإعلان عن انتماء ثقافي متفوق و عقلاني و متقدم على الثقافات المحلية، المستمد شرعيته من الفرضية الرائجة عن "كونية الثقافة الغربية". و المفارقة الكبرى هنا هي أنه نادرًا ما حصل أن أعطى مجتمع عن نفسه، للعالم الخارجي، صورة مغلوطة عن واقعه كما فعل لبنان. فربما هذا يفسر صدمة المفاجأة الكبرى عند الغالبية العظمى من المثقفين العرب والأجانب، عندما رأوا بأم أعينهم انهيار المجتمع و الدولة في لبنان.

لكن هذا لا يفسر أن الصراعات والتناقضات الاجتماعية، في ظل الدولة الإقليمية غير موجودة، بل على العكس أنها مكبوتة بفعل قومية ذات طبيعة

---

[٨٠] راجع دراستنا حول هذه الإيديولوجية تحت عنوان " أسطورة لبنان الحر" ، مجلة الوحدة، السنة الثانية، عدد ٢٠/شهر آيار، عام ١٩٨٦، ص٨٩-٩٥.

"كليانية" أو مركزية حصرية محكومة بتدابير قمعية صارمة، حتى أصبحت القوانين الوضعية المدنية الوافدة حقا طبيعيًا "مصممًا" بديلاً "للحق الإلهي" الذي انطبعت به دولة القرون الوسطى في أوربا. كما يجب التذكير بأن ما حدث وما يزال يحدث في لبنان لا ينجم عن التعددية " الفسيفسائية" لثقافاته وأديانه، كما يروج البعض، إنما على العكس ينجم عن تعميق الفروقات العرقية والدينية والثقافية بين الجماعات الأصلية و تغليب الواحدة على حساب الأخرى. هذه من جملة الأسباب التي فجرت ردود فعل طائفية معكوسة تستقوي كل طائفة على أخرى من خلال الارتهان لحليف خارجي، و دفعت بالمقابل، إلى تكوين تيارات دينية سياسية متطرفة شاهرة العداء، بالكلية، للغرب وكل من يتصاهر أو يتعامل أو يتفاعل معه في الداخل.

فإذا كنا قد لاحظنا أن المرسلين المبشرين كانوا على وعي تام بالروابط التي تربط ما بين التبشير و الاستعمار، فهذا ناجم عن الاعتقاد السائد بأن "الحضارة الغربية" تتطلب، لفرض هيمنتها، ترويج و تسويق المبتكرات التقنية و الصناعية. فيؤكد، في هذا الصدد، ليفنجستون (Livingstone)، أحد كبار المرسلين و المكتشفين عام ١٨٥٠، أن الدين و التقنية يسديان "خدمة خيرة" للشعوب المستعمرة. ثم يضيف: "إننا نأتي إليها بصفتنا أعضاء في عرق متفوق و خدم لحكومة ترغب في تنشئة الأطراف الأكثر انحطاطًا في العائلة الإنسانية. نحن أصحاب دين مقدس و مسالم. و نستطيع بفضل سلوكنا المحدد و مساعينا الحكيمة و الصبورة أن نصبح رواد السلام لجنس لا يزال هائجًا و مسحوقًا"[٨١].

وفي خطاب له في جامعة كامبردج أوصى الطلبة بالعبارات التالية:" إنني ألفت انتباهكم نحو أفريقيا، لأني أعرف بأنه خلال بضع سنوات سأنقطع عن هذه القارة التي لا تزال مفتوحة أمامنا الآن. لا تدعوها تنغلق عنكم. إنني سأعود إلى أفريقيا لمحاولة شق طريق للتجارة و المسيحية، فهلا تتابعون العمل الذي بدأته؟ إني لأكلفكم به "[٨٢].

---

[٨١] Cite in: *Anthropologie et Colonialisme*, Gerard Leclerc, ed., Fayard, 1972, p. 22.

[٨٢] Cite in: *Portrait of World History: Reformation to Revolution*, by G. Williams, London, E. Arnold, 1968, p. 17.

من هنا كان الرهان على تجنيد حملات واسعة النطاق مؤلفة من مجموعة رجال الأعمال و المغامرين و أصحاب الدعاية و العسكريين و الموظفين المستعمرين و الجامعيين و المستشرقين في عملياتهم التوسعية. باعتبار أن مهمتهم تدخل ضمن إستراتيجية ما قبل الاحتلال، التي من أهدافها الأساسية أن تستطلع المنطقة و ترسخ في وعي أهالي البلاد الأصليين المستضعفين دعائم السيطرة الأوربية، و خاصة عن طريق احتواء الأقليات الدينية. أول الأمر، استطاع هؤلاء استمالة فئات كبيرة منها إلى المعسكر الغربي و إلى قيمه و جعلوها غريبة في أوطانها، بل معادية للقيم العربية الإسلامية. لكن هذه التصورات، على الرغم من كل ما تحمله من جوانب حقيقية، فإنها لم تعد لها نفس المفاعيل التي كانت لها منذ عدة عقود، بدليل أن النخب المتغربة المتنفذة، علي اختلاف انتماءاتها الدينية و المذهبية و الاثنية، تقوم هي بذاتها بنفس الأدوار التي كلفها المستعمرون بالقيام بها، بشكل واع أو غير واع، حيال مجتمعاتها الأصلية.

لكن في الفصول اللاحقة سنحلل كيف تمت البلورة المفاهيمية للمركزية العرقية الغربية و كيف تضافرت هذه الأخيرة مع حملات التبشير باسم "العقل" و "العقلانية" و "الموضوعية العلمية".

الفصل الثاني

من السيطرة على الطبيعة
إلى السيطرة على البشر

قبل التعرض لإشكالية الاستشراق و مكوناته المؤثرة في الشعوب الأصلية المغزوة، من المناسب إبراز المعايير و القيم و العادات الذهنية التي تسكن الخطاب التاريخي المتعالي للنظام الغربي الصاعد. إذ هذه المقاربة تمكننا، على الأقل، من تلمس المقدمات و العناصر الإجرائية المنظمة و " المعقلنة" التي مكنت هذا النظام من تدعيم أسس الاستشراق، كعنصر مكمل لهيمنته، فيما بعد، لا كعنصر عارض منقطع عنه كما يروج البعض. كما أن هذه المقاربة تسهم في تبيان كيفية المحاججات " العقلانية" التي سمحت له بفرض ثقافته على الشعوب المهمشة و خاصة بعد "عصر الأنوار".

١- مصادر الخطاب الكوني في منعطف القرنين السادس و السابع عشر

انكب المثقفون في أوربا في بداية عصر النهضة، على استنطاق أنفسهم، ليس حول الهدف المتعالي المستخلص من التراث، إنما حول الأسباب المتعلقة بما يجرى على البسيطة. إنها الأسباب التي تم إنشاؤها عن طريق الملاحظة الحسية من أجل توسيع الحد الأقصى من فضاء السيطرة على الطبيعة.

فقد تبين للعلم، آنذاك، أن إمكانيات القوانين الطبيعية، وفي نفس الوقت، إمكانات السيطرة على الطبيعة، متعلقة على نحو منطقي بافتراض مسبق لسير

الطبيعة الدائم. كما تبين أن فكرة التماثل موجودة في أساس تكوين علمي الفيزياء و الكيمياء و إدخال المناهج الرياضية عليهما و خاصة إثر ظهور علم الإناسة (الأنثروبولوجيا) و الطب العلمي.

بالموازاة كانت التجارة، في نفس العصر و ما قبل الرأسمالية، في طريق التكوين، خاصة ابتداءً من القرن السادس عشر في أوربا الأطلسية: إنكلترا، فرنسا، أسبانيا، و البرتغال. كما وسعت التجارة "فيما وراء البحار" من حجم الفائض المستجلب من العالم الخارجي. بذلك أخلى الطبيعي مكانه للمدخول المالي حتى أصبح هذا الأخير إنتاجًا تجاريًا عاديًا، "حرفيًا" مزدهرًا. بالإضافة إلى ذلك فقد تراكمت الملكيات المطلقة للبلدان الأربعة المذكورة قسمًا متعاظمًا من الفائض بتأمين التبادل عن طريق تجار العصر "المركنتيلي"، و تجميع أراضي المملكة في أمة[1].

بيد أن هذه الأنشطة لم تستند فقط، في المجتمع الأوربي، إلى السيطرة على الطبيعة بالمعنى الجازم و لا إلى اختراع مناهج جديدة للإنتاج و بناء الآلات إنما أيضًا على سيطرة البشر بعضهم على بعض. فمجموع هذه الوسائل التي أدت إلى هذه السيطرة و بمجموع الإجراءات التي خدمت بقاءها، و ولدت، بالتالي، شبكة مؤسسية من المعارف السياسية و الأيديولوجية.

فعندما اكتشف مكيافيللي التاريخ الروماني، بحث فيه عن القوانين الأبدية لسيطرة البشر بعضهم على بعض. ضمن هذا المنظور، لم يتردد، في خطابه عام ١٥٣١ في التأكيد على ثبات الطبيعة الإنسانية بحيث أن أي شخص يقوم بمقارنة الحاضر بالماضي، يرى أن كل المدن و كل الشعوب كانت دائمًا و لا تزال تحركها نفس الرغبات و نفس الأهواء. فعليه من السهل، عن طريق دراسة دقيقة و متأملة للماضي، أن نتوقع ما يجب أن يحدث في جمهورية ما، يقتضي

---

[1] راجع بالتفصيل، سمير أمين،" التراكم على الصعيد العالمي" بالفرنسية، باريس ١٠/١٨، الجزء الأول. و هو كتاب مترجم إلى العربية.

إما استخدام وسائل قيد الاستعمال من قبل القدماء و إما، في حال عدم تواجد وحدة فيها، تصور وسائل جديدة أخرى تبعًا لمبدأ تماثل الحوادث "[٢].

يعبر مفهوم الكلاسيكي، عند ميكافيللي، عن النبالة و الشجاعة، لكنه يضم أيضًا عنصرًا "حديثًا" للعمل و المهارة في الكسب و الربح و المنافسة. لا شك في أن مكيافيللي يتعرض للنبلاء لتفسير ما يفهمه عن النبيل فيقول: "إني أقول أن أولئك الذين لا يرتزقون من أي عمل من نتاج أملاكهم و الذين لا يساهمون في الزراعة و لا في مهنة أو مهارة أخرى هم نبلاء. هؤلاء الرجال خطرون على كل الجمهوريات و في كل الدول. لكن يجب أن نخشى، بالإضافة إلى ذلك، من كل أولئك الذين يقتنون قصورًا و خدمًا يطيعونهم...فالذي يريد أن يبني جمهورية لا يستطيع بلوغها إلا إذا استأصل مسبقًا كل النبلاء "[٣].

وفي كتابه المعنون "تاريخ فلورنسا" يكتب ميكافيللي: "يبدو لي أننا نسير نحو فتح مؤكد، لأن أولئك الذين بمقدورهم أن يعترضوا على مشاريعنا هم أثرياء ولكن غير متحدين: توفر لنا عدم وحدتهم الظفر. و في حال امتلاكنا ثرواتهم، هل نستطيع الحفاظ عليها ؟ لا تتأثروا قط بأقدمية مرتبتهم التي يتخذون منها سلاحًا ضدكم. و كون البشر كلهم من أصل واحد، فهم كلهم أيضًا قدماء، و كونتهم الطبيعة كلهم على نفس النموذج...فإذا تفحصتم أعمال الشر، ستجدون أن كل أولئك الذين اكتسبوا ثروات عظيمة كان عندهم سلطة عظيمة و لم يبلغوها إلا بواسطة القوة و الحيلة، و بالتالي كل ما اغتصبوه بالاحتيال و العنف، فإنهم يغطونه بالكامل تحت غطاء الكسب لإخفاء عار أصله...."[٤].

لقد اجتهد ميكافيللي ، على نحو أفضل في كتابه "الأمير" في تحديد أفكاره الذرائعية (البراغماتية) بطرحه هذا السؤال:" إلى أي مدى تستطيع الثروة أن

---

[٢] Machiavel: "Oeuvres Completes", In N.R.F, *Biblio de la Pleade*, Paris, 1964, p. 467.

[٣] نفس المصدر، ص ٤٩٧-٤٩٨.

[٤] نفس المصدر، ص ١٠٨٨.

تفعل في الأشياء الإنسانية...إني لا أجهل قط أن ثمة أناسًا كثيرون فكروا بذلك ولا يزال يفكرون أن الله و الثروة يحكمان أمور هذا العالم بحيث أن كل النباهة الإنسانية لا تستطيع إيقافها و لا ضبط سيرها.....تظهر الثروة، و خاصة سلطتها، في المكان الذي لا يقتضي التحضير لأية مقاومة، و تحمل هذه الثروة انتفاعاتها في المكان الذي تعرف أنه لا يوجد قط عقبة جاهزة لإيقافها "[*].

بهذا الخطاب المعلن و الكامل الوضوح، لم يتردد ميكافيللي في أن يفسر في كتابه الآنف الذكر أن الأمير بمقدوره انتهاك معاهدات و أنه لا يوجد ما يلزمه التقيد بكلامه، حينما بين مكيافيللي أنه في كل الأزمان خدم الدين في الإبقاء على الطبقات الاجتماعية المسيطر عليها هادئة، و حينما يقارن بوضوح سافر، ضمن هذا المنظور، ما بين الفوائد الخاصة بالدين المسيحي و الدين الوثني، و حينما يشير إلى استئصال مجموعات إنسانية بكاملها بمثابة وسيلة أخرى و خاصة في بعض الظروف ، باختصار حينما بين أيضًا أن الأماكن الأكثر قدسية كالجرائم الأكثر وحشية وفرت في كل الأزمان وسائل في أيدي الحاكمين.

لقد انعكست نظرة ميكافيللي على العصر التالي مع مذهب المصلحة العليا للدولة التي ما كان لها أن تقوم لولا تبرير وسائل السيطرة الوحشية. إن واقعة إضفاء قيمة أبدية على كل ما له قيمة مؤقتة هو خطأ خاص بالاستنطاق الفلسفي للتاريخ.

فهذه الوسائل التي ما كانت، إلى ذلك الوقت، مطبقة بطريقة "غرائزية" تمنى ميكافيللي أن يستخدمها الحاكمون، من الآن فصاعدًا، بطريقة "واعية". فعن طريق إضفاء هذا الطابع النفساني على التاريخ، تصبح، بالضبط، أهواء و غرائز البشر هي المحددة لسير الأشياء، و هي التي تفسر تواتر النظام و الفوضى، وكذلك تفسر دورة أشكال الحكومات. لقد تم التفكير في القوى النفسية الأساسية كما لو كان يجب عليها أن تبقى هي ذاتها على مدى كل العصور، وكما تم تصورها بطريقة لا تاريخية كالقوى الطبيعية الأخرى. ثم في حين أن ميكافيللي أكد، من جهته، أن طبائع البشر، بتدخلها في التاريخ، تبقى

---

[*] نفس المصدر، ص٢٦٥.

متشابهة، قام من جهة أخرى بتغييب العلاقات الموجودة ما بين الشروط الاجتماعية و البقاء أو التعديل لبعض الخصال النفسية.

في هذا الإطار ليس من قبيل المصادفة أن يحتل "الأمير" المرتبة الأولى و يصبح "الوصفة" المفضلة للغزاة. ألم يتوسل نابليون بونابرت هذه المبادئ الميكافيللية حينما أراد إقامة النظام و الأمن البرجوازي بعد عواصف الثورة الفرنسية في فتوحاته في أوربا، و بالتالي في الشرق الأوسط ؟.لكن يعود الخطأ الأساسي في الفكر الميكافيللي للتاريخ إلى ربط هذا العالم الخاص للتفكر و الشعور بعوامل طبيعية غير متغيرة تاريخيًا، دون أن يأخذ بالحسبان التحولات الاجتماعية.

وإذا أردنا تلخيص مضمون الخطابات الواردة في كتاب "الأمير" كان علينا أن نحتفظ بالمقولة التالية: " الغاية تبرر الوسيلة"، و كان علينا أيضًا أن نحدد، على الأقل، أن هذه الغاية تنطوي على إنشاء " الأفضل للعوالم الممكنة" . ثم يرى ميكافيللي أن على الدين و الأخلاق أن يخضعا لهذه الغاية المصممة للعمل الإنساني. يمكن، بهذه الغاية؟، تسويغ اللجوء إلى كل ألوان الكذب و الاحتيال و الاستبداد أو القتل. و هي المواصفات التي سوف تستغل بسرعة من قبل الدوائر الغربية لممارستها و تعميمها في بلدان ما وراء البحار.

أما هوبس، فقد دفع، من جهته، بهذا المفهوم الجديد، المولود في عصر النهضة، إلى الحد الأقصى، و أضفى عليه تعبيرًا منظمًا تنظيمًا شديدًا و ناجزًا. و رأى أن كل ما هو قائم على معرفة الأسباب لا يمكن أن يقتصر على الملاحظة البسيطة و لا على الوصف البسيط للوقائع، اعتقادا منه، أن سبب كل حركات الجسم كامن في البحث في حركة أجزائه. الإنسان هو أيضًا آلية مركبة من أجزاء جسدية. و يتميز عن الأجسام الأخرى الموجودة في الطبيعة. و هذا ليس لكون بعض ردود فعل الجسم الإنساني تخضع لقوانين أخرى غير القوانين الميكافيللية إنما لكون هذا الجسم يملك تعقيدًا أكبر من حيث التنظيم والوظائف. ثم يضيف هوبس:" مهما كان الأمر فإن واقعة الوعي لا تبرر للجسم أي تفسير آخر للعمل الإنساني سوي التفكير الميكانيكي. و أن الحركات الإنسانية هي على غرار حركات المناخ يتوجب تصورها بطريقة سببية ابتداءً من حركة

الأجزاء. تتعلق الدولة أيضًا بالرجال كأفراد كما يتعلق هؤلاء الرجال بـالأجزاء المادية من جسمهم، أي كنظام فيزيائي بالنسبة لهذه العنـاصر المادية، كمـا هـو الحال في حركة صناعة الساعات أو في آلة أخرى معقدة قليلاً، إنه من المستحيل أن نعرف جيـدًا كـل جزء مـا لم نفككهمـا ونعتبر بالنسبة للمـادة وضعيـة و جركات كل جزء. وكذلك الأمر بالنسبة للذي يريـد أن يـدرس الحق العـام و واجبات الأفراد يتوجب عليه، بالتأكيد، أن يبرهن واقعيًا عن الدولة، إنمـا يعتـبر البرهان قد تم فعلاً، بعبـارة أخرى مـن الضـروري الاعـتراف، بحـق، بخصـائص الطبيعة الإنسانية و معرفة من أي جوانب هي مؤهلة و من أي جوانـب أخـرى هي غير مؤهلة للالتحام بدولة ما، و في أي نوع من العلاقة يتوجب على البشر أن يقيموها مع بعضهم البعض إذا أرادوا بلوغ الوحدة "[1].

بنظر هوبس، يجب على هامش، أو بالأحرى على فضـاء الحريـة ألا يعرقـل حركة العلم. لهذا السبب، يحدد، بخصوص هذا الموضوع، أن الحرية ليست شيئًا آخرًا غير غياب كل ما يحول دون الحركة. لهذا السبب أن الماء المحتجز في وعـاء ليس ماءً حرًا...إنما على العكس يصبح حرًا حينما ينكسر الوعاء. ثـم كـل منـا يملك تقريبًا، حرية بمقدار ما يملك، تقريبًا، مـن فسـحة للحركـة. لذلـك الـذي يحتجز في سجن فسيح يملك حرية أكثر من الذي يجد نفسه في سجن صغير. إن العقبات من هذا النوع هي خارجية و مطلقة، و بهذا المعنى كل العبيـد و كـل أولئـك الذيـن خضعوا للعنـف هـم أحـرار شـريطة ألا يكونـوا مغلولـين و لا معتقلين... لكن هناك أيضًا يملك الإنسان حرية أكثر بقدر ما يملك مـن فسـحة للحركة. ففي هذا تكمن الحرية المدنية...غير أن في كل دولـة و في كـل عائلـة حيث يوجد عبيد يملك المواطنون الأحرار و أبناء الأسر، حيال العبد، الامتيـاز في تأدية وظائفهم على نحو أشرف في الدولة أو في الأسرة، و في امتـلاك أشـياء أكثر سطحية. و يكمن الاختلاف ما بين المواطن الحـر و العبـد في أن الإنسـان

---

[1] The English Works of Thomas Hobbes, Vol II. Cite par, Max Hopkheimer in: *Les Etudes de la Philosophie Bourgeoise de L'Histoire*, Paris, Payot, 1970, p. 54-57.

الحر لا يخدم إلا الدولة، بينما العبد يخدم أيضًا المواطن. و كل حرية أخرى هي حرية التحرر من قوانين الدولة، و هذه الحرية لا تخص إلا الحاكمين.[7]

تبين كل هذه التطورات، بشكل واضح، أن هوبس لا يتحدث عن حرية الإرادة إنما عن حرية الفعل. و بما أن هوبس يستلهم من الطبيعة فإنه يأتي ليقارنها بهذه الدولة المولودة من اتفاق مع مسلمات رياضية مثبتة هي، أيضًا، بالاتفاق. ما يضمره هذا النوع من التفكير هو أننا لا نملك إلا مرة واحدة حرية القرار و القدرة على تحديد مفاهيمها كما نفهمها. لكن حالما يتم الاتفاق ليس بالإمكان تغيير أي شئ فيه. يودى هذا التفكير الصارم بالضرورة إلى القاعدة التالية: إن الذي يخالف التعريفات في علم الهندسة يرتكب خطأً، و الذي يخالف قوانين الدولة هو مجرم أو متمرد.

وفي عصر استندت فيه السياسة "المركنتلية"، بالأساس، إلى ضرورة نشاط الدولة التي تأخذ على عاتقها الوصاية على الفروع التجارية البرجوازية، استنتج هوبس الواجبات التالية: ليس للمواطنين إلا ثلاث وسائل لكي يصبحوا مزدهرين – منتجات الأرض و البحر، و العمل و التوفير و ما على هموم الملك إلا أن تتعلق بهؤلاء المواطنين. فيما يخص الوسيلة الأولى يتوجب على القوانين التي تسهل الزراعة و الصيد، أن تزيد كذلك من مدخول الأرض و البحر.

و تنطوي الوسيلة الثانية على الاستفادة أكثر فأكثر من كل القوانين الموضوعة ضد الكسل و المحرضة على الجهد. بالإضافة إلى الملاحة، يشير هوبس إلى الأهمية الخاصة للفنون الميكانيكية التي من بينها يقصد كل العاملين المتفوقين و الرياضيات كمصدر لفن الملاحة و الصناعة. و يوضح هوبس ذلك بقوله أنه بما أن هذه القوانين مربحة للغايات المذكورة في الأعلى[8] فمن واجب الملك أن يعلن عنها. بنظر هوبس أن ثمة فكرة مكتسبة، منذ البداية، حينما يعلن أن على الدولة أن تضع هي أيضًا الكنيسة و الدين في خدمتها. بما معناه استغلال الدولة للأوهام، لأن برأي هوبس أن كلمة معرفة لا يمكن تطبيقها إلا على مضمون علوم الطبيعة و السياسة و ليس على سواها، فيقول بهذا الصدد:" لا أحب

---

[7] مذكور في نفس المصدر، ص٥٨-٥٩.

[8] نفس المصدر، ص٦٧.

التصور الذي يجعل من الدين علمًا، في حين أنه يجب أن يكون قانونًا. و بالرغم من أن الدين ليس نفسه في كل البلدان، مع هذا كله لا يمكن مناقشته داخل كل أمة "[9].

ويجب على الدولة أن تعلن عن دين بشكل مجموعة من الأوهام التي تفيد أهدافها، و تضفي المشروعية عليه و تنشره، و ذلك بأن توظف لصالحها حيث من الأكليريكيين بموجب طقوس الكنيسة الانغليكانية. و إذا كان الكهنة، في السابق، يخترعون و يستخدمون الدين لبلوغ مصالحهم الخاصة بطريقة متعمدة، فهذا ما يجب أن تفعله الدولة الآن. "إن الخوف من قوى غير مرئية – و لو كانت هذه الأخيرة مصنوعة كيفما اتفق أو منقولة عن طريق التقاليد– هو دين حينما يقام بقرار من الدولة، و هو خرافة حينما لا يقام من قبلها"[10]. ثم في أن يكون المسيح المخلص الموعود في العهد القديم، فهذا قسم من عقيدة دينية يحتفظ بها هوبس بوصفها شرط كاف لخلاص الروح، فبتقديره أن على البشر أن ينقادوا إلى محبة الطاعة. لذلك من واجب المبشرين و النبلاء أن يتشربوا خلال شبابهم بالمبادئ الطيبة، في الجامعة، إذ " لا يمكن أن يكون عندنا قط، على حد تعبير هوبس، سلامًا دائمًا طالما الجامعات ذاتها لن يتم إصلاحها في هذا الاتجاه، و طالما أن رجال الدين لا يعرفون أنهم لا يملكون أية سلطة خارج السلطة التي تمنحهم إياها السلطة المدنية العليا "[11]. مع ذلك سوف يوضع الدين مثل "خوف من القوى غير المرئية" بكيفية واعية في خدمة السيطرة على المجتمع.

تحض هذه الأطروحة على السير إلى الأمام نحو مثال المجتمع البرجوازي مع نظام ملكيته و المنافسة الحرة. و أن مقياس التقدم مصنوع من بنات أفكار المفكرين ذاتهم، المطبوعة بطابع العصر، لكنها مطروحة على أساس أنها أبدية، كما سوف يعبر عنها كونديرسيه بشكل بارز في القرن الثامن عشر[12].

---

[9] نفس المصدر، ص٨٠.

[10] نفس المصدر.

[11] نفس المصدر، ص٨١.

[12] Voir: Condorcet, *Tableau Historique des Progres de L'Esprit Humain*, Paris, 1794.

إن تاريخ صدور هذا الكتاب كان عام وفاة الفيلسوف مسمومًا.

تساهم هذه التصورات في الفكرة التي تفترض أن العقل يبقى دائمًا نفسه، و "الحقيقة" لا يمكن أن تكون إلا موضوعًا بمقدور البشر الاقتراب أو الابتعاد عنها، لكن تبقى هذه الحقيقة ذاتها غير معنية بالتاريخ و القدر الزمني للبشر. و إذا تم ذكر التاريخ فهو من أجل تعريفه بشكل أفضل و نهائي و من أجل اختزاله إلى لوحة حيث الأبيض لا يتعاقب إلا مع الأسود.

إن العملية النظرية المنهجية لهوبس تجعل الخطأ الأساسي للتفسير الميكافيللي للتاريخ أكثر وضوحًا أيضًا. إذ صار يتوجب على كل التحولات في الدولة و السياسة و الدين و في الأخلاق و الحق أن تكون مفسرة انطلاقا من مفهوم الفرد المعزول عن كل الآخرين، و التي يتصور هوبس خصائصها على أساس أنها أبدية و ثابتة و في تماثل واع مع خصائص الأجسام غير العضوية.

إن التفكير المذهب لهذا المسار لم يقتصر على هوبس و ميكافيللي إنما انتقل إلى ديكارت و خلفائه، إذ تصوروا هم ، أيضًا، أن العلوم هي في غاية الدقة (ليس فقط الرياضيات و علوم الطبيعة، إنما أيضًا مذهب الإنسان)، و منفصلة بالكامل و مستقلة عن التاريخ. لذلك لم يتوقف ديكارت عن الدفاع عن المعرفة الرياضية، و هذا من خلال تمسكه بالحكمة التي تقول:" إننا لا نعرف حقًا إلا ما صنعناه نحن بالذات".

بنظر ديكارت، سوف تقدم العلوم الرياضية، من الآن فصاعدًا، وحدة القياس لأي علم "يقيني" كلما بقي سبب ما قادرًا على أن يقودنا إلى الشك، لكن حينما ينجم اليقين عن سبب قوي جدًا و لا يستطيع أي سبب آخر أشد قوة منه زعزعته قط فهو علم "[١٣].

انطلاقًا من هذه الفرضية تمكن ديكارت من "البرهان على الحقائق الماورائية بطريقة أكثر بداهة من براهين علم الهندسة"[١٤].

---

[١٣] *Letters a Regius du 24 Mai* 1640. III, p. 65. Nous Citons Descartes d'Apres L'edition de reference usuelle Adam et Tennery (A.T.), en *Indiquant le Tome en Chiffres Romains et la Page en Chiffres Arabes.*

[١٤] *Lettres a Mersenne du 15 Avril 1630,* Tome I , p. 144

ينطلق النظام الطبيعي هو أيضًا من الأسباب نحو النتائج، و معرفة هذا النظام "هو السبيل الأسمى و الأكمل للعلم الذي باستطاعة البشر الحصول عليه عند لمسهم الأشياء المادية... بدون هذا العلم يتوجب علينا الاكتفاء بسبر هذه الأشياء بالتجربة و بواسطة نتائجها "[١٥]. فيجمع ديكارت استنتاجاته بطريقة تدريجية و تراتبية: الرياضيات أولاً هي جذر الشجرة، ثم يشكل علم الفيزياء، بذلك على الأقل الجذع، ثم ينقسم العلمان: "الأول منهما يتصل بطبيعة الحيوانات و النباتات، و الآخر يتصل بطبيعة الإنسان، هذا ما اقترحته على نفسي حينما بدأت هذه الدراسة "[١٦].

ولكي يستكمل ديكارت لوحته التراتيبية وجد مصدرًا أخرًا لتتويج رغبته في المعرفة هو الكنيسة الكاثوليكية التي تحتل بالنسبة له سلطة فوق طبيعية حيث يقول :" أؤمن بعصمة الكنيسة إيمانًا حازمًا، كما لا أشك ببراهين، لكن لا يمكن أن أخشى إلا من حقيقة تعاكس حقيقة أخرى "[١٧]. و يؤكد ديكارت بشدة "أنه نور داخلي ما أنارنا به الله على نحو فوق-طبيعي. و عندنا ثقة أكيدة أن الأشياء المقترحة علينا للاعتقاد بها قد تم كشفها بواسطة هذا النور و من المستحيل بمكان أن يكون كذابًا فيخدعنا، و هو الأكثر طمأنة من أي نور طبيعي آخر، و هو غالبًا الأكثر بداهة بسبب نور النعمة "[١٨].

لقد قدم هذا النمط من التفكير عند ديكارت فيما بعد، حججًا للأيديولوجية الكاثوليكية و شجعها على تكييف لاهوتها مع التقدم و الارتقاء الثقافي العقلاني بوجه كوني. لقد أخذت المعطيات النموذجية التي أتينا على ذكرها، ترسي المقدمات الأساسية المنتشرة و المعممة خلال القرنين الثامن عشر و التاسع عشر في أوروبا، و سوف تصبح بعد ذلك مع هيجل بدهيات شديدة المتانة.

---

[١٥] نفس المصدر، ١٠ آيار عام ١٦٣٢، مجلد ١، ص ٢٥١.

[١٦] نفس المصدر، Principes، المجلد الرابع، ص١٨٨.

[١٧] *Lettres A Mersenne de Decembre 1640*, III, p. 259.

[١٨] *Meditations*, Epitre dedicatoire ause Theologieus de la Sorbonne, IX, p. 5.

إذا كان طموح سقراط يتضمن بناء خطاب كوني كسلطة عليا لكل فكـر ولكل فعل، فمع هيجل و مريديه غدا قرارًا يجب إنجازه لا بل إغلاقه.

عل هذا الأساس قدر هيجل بأن الوقـت قـد حـان للإجابة بطريقـة نهائيـة وللخلاص نهائيًا مع مسألة الفلسفة لأن "الصورة الفعلية التي توجد فيها الحقيقة لا توجد إلا في النظام العلمي لهذه الحقيقة. و تقضـي المساهمة في هـذه المهمـة تقريب الفلسفة من شكل العلم...باعتبار أن الصـورة الفعليـة للحقيقـة يستقيم طرحها بهذه العلمية "[19].

لكي يباشر هيجل هذا المشروع عمد إلى تلخيص تاريخي للفكـر الإنسـاني والثقافي منذ نشأته حتى القرن التاسع عشر، و قد سعي من خلال تلك المحاولـة إلى الإجابة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، على التساؤلات التي فرضت نفسـها على المجتمعات خـلال تطوراتهـا. ثـم ذهـب إلى القـول أنـه في السـابق كـانت الطريقة المشتركة للفكر هي التناقض المتبـادل بـين الصـواب والخطـأ، و كـانت معتادة على الانتظار في تبني موقف ما بصدد منظومة فلسفية معينة أو توافق مـا أو تناقض، و هي لا تعرف في تبني موقف كهـذا سـوى رؤيـة هـذه الحقيقـة أو تلك. و لم تكن تدرك تعدد المنظومات الفلسفية كتطـور متقـدم للحقيقـة، إنما كانت ترى فقط التناقض في هذا التعدد "[20]. لأن الفهم هنا هو مطلـب الوعـي الصحيح الذي يقارب الفكر أي الأنا العامة الخالصـة، و المعقـول هـو مـا سـبق معرفته، أي العنصر المشترك للعلم و الوعي ما قبل العلمي الذي يستطيع أن يجـد لنفسه معبرًا مباشرًا نحو العلم "[21].

٢- الخطاب الكوني يكشف عن عرقيته المركزية الكامنة

لكي يدعـم هيجـل خطابـه و يتفـادى تحديـد نفسـه فقـط بخطـاب كونـي متعارف عليـه في عصـره لجـأ إلى التـاريخ اليونـاني الـذي يعتـبره المنطلـق العـام

[19] Hegel, *Phenomenologie de L'Esprit,* ed. Montaigue, Paris, Tome I, 1941, p. 8.

[20] نفس المصدر، ص٦.

[21] نفس المصدر، ص١٤.

للتاريخ الإنساني برمته. ذلك لأن "في اليونان" على حد تعبيره، يبدأ عالم الحرية لا بل أساس الحرية باعتبار الروح تفكر في ذاتها و الفرد يملك في خاصيته حلس ذاته ككوني و يختبئ الكوني في فردية كل واحد، و يتميز وجوده بأن يكون كونيًا في الكوني... في اليونان تشرق حرية وعي الذات، في الغرب تنزل الروح في ذاتها. أما في الشرق فينمحي الفرد باعتباره مجرد انعكاس للماهية. في الغرب يصير هذا النور صاعقة للفكر، يسقط على نفسه و يمتد و يخلق لنفسه عالمًا من الداخل "[٢٢].

إذًا ما يرمي إليه هيجل، في الواقع، و كل من تمذهب لفكره في الشرق أو في الغرب هو التأكيد على أنه "لا توجد فلسفة بالمعنى الحقيقي إلا في الغرب لأن الروح على حد زعمه، تدخل في ذاتها، تستغرق في ذاتها، تطرح نفسها حرة، و هي حرة لذاتها، إذًا لا تستطيع الفلسفة أن تعيش إلا في الغرب. كما لا توجد أيضًا دساتير حرة إلا هناك. كما تم تحديد سعادة و لا نهائية الفرد في الغرب على أساس أن يظل الفرد داخل الجوهر، غير منحط و مسخر و تابع للجوهر و محكوم بالزوال "[٢٣].

نلاحظ أن جدلية هيجل تنطلق من أطروحة ذات شقين: في الشق الأول يشيد بالتاريخ الغربي كمرجع وحيد جدير بالاعتبار. أما الشق الثاني فيحط من شأن تاريخ الحضارات المسماة بالشرقية و يعتبرها كمرحلة زائلة. و إذا كان لا بد من الاعتراف لها بتاريخ فلا يمكن أن يكون إلا بدرجة أدنى و أقل صدقًا. لهذا نرى الجدلية الفكرية عند هيجل لا تتجاوز حدود الغرب، و كل فكر خارج هذه الحدود موسوم بالظلامية و الاستبداد و انعدام الحرية و التاريخ. لقد سارت هذه الأحكام برسم البداهات المصممة سواء عند اليسار أو اليمين، في الغرب و من يستظل بظلها في الشرق. بموجب هذه المسلمات حدد هيجل الخصائص الأساسية لشعوب الشرق في "الطبع الشرقي، الروح غارقة في الطبيعة وتعتبر الإرادة مجرد تابعة للنهائي، و تريد الإرادة أن تكون نهائية و لم تدرك

[٢٢] Hegel, *Lecons sur L'Histoire de la Philosophie*, Vol II, Gallimard, Trad par J. Gibelin, 1954, p. 20 et.21.

[٢٣] نفس المصدر، ص٢٠.

نفسها بعد. بذلك لا يوجد إذًا إلا فئتين: الأسياد و الخدم. هذا هو فلك الاستبداد، و بما أن التعبير عن ذلك يتم بحدود المشاعر فهذا يعني أن الخوف هو المقولة السائدة...و ما يسيطر في الشرق هو إذًا الخوف و الاستبداد...مع هذا كله، إذًا الخوف هو غير البداية فقط إنما الحد و إذا هو المقولة السائدة فإن شكل الاستبداد و الاستعباد هو القائم إذًا "[٢٤]

بنظر هيجل، حتى الدين له هذه الخاصية في الشرق: "إننا لا نجد فيه، من جهة، التوكل على الحسية الأكثر عمقًا و الأكثر غلظة كعبادة، و نجد فيه من جهة ثانية اللجوء إلى أقصى درجات التجريد و أفرغها و من ثم السقوط في الانتفاء الخالص، أي العدم، و هو التسامي الذي يعنى التخلي عن كل محسوس"[٢٥].

بصريح العبارة، يجتهد هيجل في رسم خط خفي من التمايز العرقي ما بين الغرب و الشرق، المتمثل بالثنائيات المانوية التالية:" نستطيع تعريف الاختلاف ما بين الحرية في الشرق و ما بين الحرية في اليونان و نظيرتها في العالم الجرماني. في الشرق لا يوجد سوى الفرد الواحد هو الحر (المستبد)، في اليونان، الكثرة هي الحرة، أما في البلاد الجرمانية فكل الأفراد أحرار، أي أن الإنسان حر لكونه إنسان....". و محاججة هيجل هي:" في حين نضيف فقط أنه إذا كان في الشرق لا بد لشخص واحد أن يكون حرًا، فهذا الإنسان لا يستطيع أن يكون حرًا لأن ذلك يقتضي أن يكون الآخرون بالنسبة له أحرارًا أيضًا. لذلك لا توجد في الشرق إلا الرغبة الاعتباطية، و هذه الأخيرة محدودة و ليست حرة قط، و ما هي إلا حرية شكلية، و مساواة مجردة من وعي الذات، (الأنا = الأنا)"[٢٦].

---

[٢٤] نفس المصدر، ص١٦، ١٧، ١٨.

[٢٥] نفس المصدر، ص١٨.

[٢٦] نفس المصدر، ص٢٤.

وحتى يتخلص هيجل من الشرق ينتهي إلى التعميم التالي: "الفكر هنا (أي الشرق) غيبي تمامًا، و ما هوي، بلا تقدم و لا تطور، و هو على حاله كما كان في السابق منذ الآلاف السنين "[٢٧].

كل هذه التعميمات حول الاستبداد الشرقي التي تسكن الخطاب الغربي الموسسي المهيمن، أخذت تتناسل و تتماسك أكثر فأكثر و بطريقة منظمة إلى أن تحولت إلى بداهات تعزز خطاب المركزية- الغربية عن طريق "العلوم الإنسانية"، في إطار التطورية الدروانية- السبنسرية و الوضعية الأوجست- كونتيه و المادية التاريخية.

ولقد بلغ الأمر بهيجل إلى حد تبرير أن شعبًا حرًا اتخذ الدولة كشكل تنظيمي يعتبر التجسيد الملموس الوحيد للروح المطلقة "لهذا السبب، يقول: عشر البشر الأكثر تعقلاً في الماضي القديم على هذه الحكمة: تنطوي الحكمة و الفضيلة، إذًا، على العيش طبقًا لتقاليد الشعب "[٢٨]. "كذلك فإن الشعب الذي تلقي عنصرًا كهذا، بمثابة مبدأ طبيعي يتوجب عليه مهمة تطبيقها خلال التقدم بوعي الذات للروح الكونية المتنامية. هذا الشعب هو الشعب المسيطر في التاريخ العالمي و العصر المناسب. و لا يمكن أن يحدث مثل هذا العصر إلا مرة واحدة في التاريخ لقاء هذا الحق المطلق الذي يملكه، لأنه يمثل الدرجة الراهنة لروح العالم. أما بقية الشعوب فهي بلا حقوق و لا يحسب لها حساب في التاريخ العالمي "[٢٩]

فإذا كانت الحرية غائبة، بالمطلق، في التاريخ الشرقي، كما يوحي لنا الخطاب الهيجلي، فهذا يعني أن التاريخ الغربي هو الوحيد المستأثر بالحرية استئثارًا مطلقًا و ما على الشعوب الأخرى الموسومة برضوخها للاستبداد إلا أن تستقبل الأخر الغربي المحرر الذي يكسر أغلال العبودية و الاستبداد.

لقد قاد هذا النمط من التفكير صاحبه، في نهاية المطاف، إلى الاستنتاج التالي: "تعتبر الأمم المتحضرة غيرها من الأمم التي لم تبلغ بعد نفس اللحظة

---

[٢٧] نفس المصدر، ص٢٥-٢٦.

[٢٨] هيجل: "ظاهراتية الروح"، مصدر مذكور، المجلد الأول، ص٢٩٢.

[٢٩] Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, Paris, Gallimard, 1940, p. 368.

الجوهرية للدولة، برابرة، و تحمل لها، في الوعي، بحق غير مساو لها و تتعامل مع استقلالها كشيء شكلي "[٣٠].

فبتسلح هيجل بهذه الأداة السحرية التي هي المفهوم المثالي للمعرفة، يجعل من المعرفة الكونية معرفة إلهية، و يعفي نفسه من وضع المعرفة في مستوى العلم الوضعي و يميز بين الحادثة الطارئة و الحادثة الضرورية، و يفرز الوقائع ليواجه الوجود المنحط لبعض منها على أساس أنها جوهرية و صحيحة. و قد سمح له هذا المفهوم بوضع حوادث لاحقة، لكن بصورة لاهوتية، على قاعدة الظروف السابقة، و تبرير الأسباب الواقعية، الأقل سموًا، للحوادث. و هي الأسباب التي لا تحظر على نفسها المعرفة- بواسطة الصورة الأقل سموًا أيضًا لحيلة العقل التي قد تستخدم هذه الأسباب كذرائع. بحيث حينما يتم توقف طرح حيلة العقل، و هي الحيلة التي تعمل من وراء صراعات مصالح البشر وأنماط الكفاية لحاجاتهم، يتم التوقف، في نفس الوقت عن الافتراض أن تكون المعرفة هي غاية هذه الحيلة و الهدف الحاسم والسامي لمسار العالم، و المعرفة وحدها التي تتوافق مع المضمون العام للعالم الإنساني و الطبيعي، كما هو مفصل تبعًا لمنظومة مقولات المنطق، هي المحققة في أشكال الخلق المتفوقة للروح، و في الدولة و الثقافة. بهذا أنشأ هيجل عقلانية الواقعي.

ضمن هذا المنظور العام ستغدو كل المسوغات العقلانية ناجزة لشن الحملات و الحروب على هذه الأمم الموسومة بـ "غير المتحضرة"، و قد أصبحت، لاحقًا، حقًا قانونيًا و مطلبًا حيويًا للدولة- الأمة الغربية.

٣- الحروب صمام أمان الدولة-الأمة

وفق المنطق الهيجلي، لا تخاض المعارك من أجل الاعتراف بقيمة حضارية ما إلا في وسط الحروب و المنافسات الناجمة عن مثل هذه الأوضاع. و هذه السمة هي التي تعطي معنى للتاريخ الكوني[٣١]. لأن الحرب تحمل مغزًى داخليًا و خارجيًا أيضًا، في المنظور الهيجلي الخاص :" حتى لا تتجذر، حسب قوله،

[٣٠] نفس المصدر، ص٢٧٠.

[٣١] نفس المصدر، ص٢٧٠-٢٧١.

المنظومات الخاصة و تشتد صلابة في العزلة، و لئلا يبقى الكل يتفتت و الروح تتبخر على الحكومة من حين إلى آخر، ينبغي أن تتزعزع هذه المنظومات في تصميمها عن طريق الحرب، و عليها بواسطة هذه الحرب أن تزعج نسقها الذي يريد لنفسه الاستمرار، و تنتهك حقها في الاستقلال و كذلك حق الأفراد الذين ينفصلون عن الكل، نتيجة انغراسهم في هذا النظام، و الذين يتطلعون إلى الوجود المصون لذاته و الأمن الشخصي.

فعلى الحكومة ضمن هذا العمل المفروض، أن تجعلهم يحسون بسيدهم، بالموت. بفضل هذا الذوبان لشكل الجوهر تقمع الروح الانغمار في الوجود الطبيعي هنا بعيدًا عن الوجود الأخلاقي هناك، و تحفظ ذاتية الوعي و تصعد بها في الحرية و في قوتها"[٣٢].

على هذا الأساس يقترح هيجل سلسلة من العلاجات لإنقاذ المجتمع المدني الغربي من الركود و الموت. تنطوي هذه العلاجات على القيام بالحرب و الاستعمار. الأول له الفضل في إعادة بناء التجانس الوطني تجاه تهديد مقبل من الخارج. و الثاني يسمح للدول الغنية بالتخلص من غير المرغوبين و إعطاء هؤلاء منافذ على حساب الشعوب المستعمرة، و ذلك عبر تصديرهم إلى المستعمرات.

تصبح الحرب بنظر هيجل الأداة القمينة بمد التاريخ الكوني مصيره على الشعوب. ثم يجعل هيجل من التضحية وسيلة لتقوية الواقع الفعلي للفكرة الأخلاقية التي تثبت ذاتية الدولة البرجوازية الحديثة و آلية سيطرتها الضارية التي تميزها. بهذا لم يعد التجديد ممكنًا، لإمبراطورية ما توقفت عن الحياة كدولة، إلا من الخارج و بالقوة المتمثلة بانتصار الغازي و ليس عن طريق الإصلاح السلمي لعلاقاتها الداخلية في بداية الأمر. لهذا السبب لكي يستتب التوازن النسبي للدول الغربية في المتروبول و تمتص هذه الأخيرة أزماتها و بذور الشمولية في نظامها، تلجأ إلى تصدير العنف خارج حدودها عن طريق غزواتها المسماة بـ "الاكتشافات" التي تتجسد بالتراكم لرأس المال البدائي و بالإرادة في إيجاد منافذ

[٣٢] هيجل، "ظاهراتية الروح"، مصدر مذكور، المجلد الثاني، ص٢٣.

لبضائعها عن طريق نشر دساكرها و توطين شبكة مؤلفة من مجموعة من المبشرين و التجار و العساكر في المناطق المفتوحة، كما ذكرنا في الفصل الأول.

في الواقع، لقد استند إنشاء الإمبراطوريات الاستعمارية الأولى إلى الحيازة الصلفة للثروات البشرية و اكتشاف مناطق تحتوى على الذهب و الفضة في أمريكا، و تحويل سكانها الأصليين إلى عبيد و ذلك إما للاستفادة منهم في حفر المناجم وإما تصفيتهم في حال تمردهم، كما استند إلى الغزو و النهب للهند الشرقية و تحويل أفريقيا إلى نوع من المصاد التجاري لاصطياد "الجلود السوداء". لقد تساوق كل ذلك بالطبع مع صعود النظام الرأسمالي الذي اضطرته ضغوط أزماته التي تجتازه من الداخل إلى مد يد سطوته الاقتصادية على شعوب ما وراء البحار: غزو مصادر المواد الأولية و الأسواق، و استخدام أيدي عاملة رخيصة تخفيفًا لمصاعبه الاقتصادية. مذ ذاك، و لكي يتم ضمان الظفر بالثورة العالمية، لابد من هذا الهروب نحو الأمام أن يصبح مستحيلاً و أن يكون تعميم العالمية ناجزًا.

وفي الحقيقة، إن الكونية في هذه الأنماط من التفكير ما هي إلا كونية ملغومة من أجل تغطية مصالح الطبقة البرجوازية المسيطرة. لأنه حينما تبحث هذه الخيرة عن الإنسان فلا تقصد إلا البرجوازي. و للتمويه على هذا المسار، تلجأ إلى معادلات من هذا النوع : لا خلاص للشرق دون الحرية المملاة من قبل الغرب، و لا "عقل" دون التكيف مع المعايير و القيم و العادات الذهنية الغربية. إن قدر عالم الشرق مشروط، إذًا، برضوخه لهذا المسار و إلا فإن قدره محكوم كالسابق بالامتثال إلى طبيعته "الوحشية، الخامدة ، المتأخرة". لأن العلم الغربي توصل، حسب منطق المؤرخ فيكو "إلى رسم المحور الأبدي للتاريخ المثالي الذي تدور حوله تواريخ كل الأمم انطلاقًا من نشوئها و عبورًا بتقدمها حتى انحطاطها و نهايتها "[٢٣].

بهذه المساقات المشروطة للتحديث، يريد الفكر الغربي المؤسسي أن يفرض نفسه عل السكان الأصليين لتأكيد تفوقه و إشباع نرجسيته الإثنية التي فاقت

---

[٢٣] Cite par, Horkheimer in: *Débuts de la Philosophie Bourgeoise*, op. cit., p. 132.

في خطورتها ووحدة تنظيمها ما كانت عليه في الحضارات أو الأمم القديمة. بعبارة أخرى، تفترض آلية الاعتراف بالغرب أن ينمحي المستعمَر أمام المستعمِر، و لكي يحافظ على بقائه لا بد من الرضوخ للاستسلام. إن هذه الآلية، التي احتهد هيجل في أدلجتها، كان قد مارسها قبله المستعمرون في أمريكا و أفريقيا وآسيا. و لقد أجاد ليفي استروس في استنطاق وإبراز آلية هذه النرجسية الإثنية في كونيتها التوسعية بالعبارات التالية: " هل يتعلق التمييز، ما بين شكلي التاريخ، بالطبيعة الجوهرية للثقافات التي نطبقها عليها؟ أم أنه ينجم عن المنظور الإثني المتمحور حول الذات الذي وضعنا دائمًا أنفسنا فيه لتقييم ثقافة مختلفة ما؟ نعتبر أيضًا أن كل ثقافة تتطور في اتجاه مماثل لاتجاهنا، أي التي اتسم تطورها، بالنسبة لنا، بمغزى ما هي تراكمية، بينما تبدو لنا الثقافات الأخرى ساكنة. إنها لا تبدو كذلك بالضرورة لأنها فعلاً كذلك، إنما لأن خط تطورها لا يعني شيئًا بالنسبة لنا، و هو غير قابل للقياس ضمن حدود منظومة المراجع التي نستعملها...."[٣٤].

٤- استغلال أسطورة "الإنسان المتوحش الطيب"

تقوم نظرية المتوحش الطيب، الموروثة عن العصور الوسطى و عصر النهضة، على أن الحياة الوحشية شبيهة بالحياة الطبيعية و مماثلة للأصالة و الأخلاق بامتياز. وهذا لكون الثروات في المناطق الاستوائية تكتسب بلا مجهود و غير محكومة بلعنة العمل. أما الحياة في أوربا، انطلاقًا من هذا الإسقاط، فهي على العكس محكومة بالكدح و البؤس. بذلك صارت هذه النظرية ترى أن المثال التقليدي عند المتمرس و النبيل أو الناسك، ممثل بالبطالة التي لا يستفيد منها إلا قلة نجحت في التحرر من ضغوط الضرورة الطبيعية للعمل الحيوي بالاستغلال[٣٥].

لقد ترسخت هذه الاستيهامات الغرائبية في الأذهان إلى حد بات الاستعمار يعتبر عملًا إنسانيًا يسوغ غزو الشعوب المسماة بـ "المتوحشة".

---

[٣٤] Claude Levi, Strauss, *Race et Histoire*, Paris, ed. Garthier, 1961, p. 41.

[٣٥] Voir: H. Verbleu, *Theorie de la Classe de Loisirs*, Gallimard, Paris, 1970.

فشبهها رابليه، آنذاك، بـ "الأطفال المولودين حديثًا و المحتاجين إلى الرضاعة والهدهدة و التفريج عنهم"[36].

و ليس من قبيل المصادفة أن أنطوان مون كريتيان (A. Mont Chretian) الملقب برائد الاقتصاد السياسي، يكتب في نهاية عصر النهضة الأوربية: "إن الإنسان ولد ليعيش للعمل المستمر و الاحتلال "[37].

إلا أن هذه الاسقاطات الاستيهامية راحت تتناسل خلال القرن الثامن عشر و تنتقل من إطارها التاريخي الخاص إلى خطاب كوني. على سبيل المثال لوميرسييه دولا ريفير (Le Mercier de la Riviere) أحد أتباع كيزنيه (Quesnay) الفيزيوقراطي، الذي قال: أينما وجد نظام طبيعي و جوهري في مجتمعات سياسية لا يوجد أي تنافر بين الطبيعة و التجارة. ألا يعود أصل انتشار أنوار التجارة إلى العقل السليم؟ إذ نفس ما نراه من انشغالات و منفعة لدى المجتمعات الوحشية موجود أيضًا عند الأوربيين[38]. بذلك اعتقد لوميرسييه، كبقية اقتصاديي عصره، أنه اكتشف علمًا كونيًا، في حين أن ما فعله في الواقع هو سحب خاصية العالم الرأسمالي على كل الحضارات. كما امتنع عن تحديد مكونات هذا النظام و التقاط قوانين نموه و تطوره الخاص. فهذا ما أفقد التحليل طابعه العلمي و حوله إلى أيديولوجيا غايتها تبرير التوسع، باسم حرية التجارة و قيمة المبادلة. لذلك يوجه لوميرسييه هذه الدعوة:" توغلوا بين الشعوب التي لا يزال احتكاكنا بها ضعيفًا و معرفتنا بها قليلة. تقدموا منها بطريقة لا تثير عندها حالة الذعر، و خاصة إذا كانت التجارب المؤسفة لم تعلمها قط الاحتراز من بقية البشر، فستجدون عندها ملجأً و عونًا. اعترفوا بجميلها حتى تستميلوها بصورة طبيعية و ضمنية إلى أمتكم التي ليس عندها أي فكرة عنها. انظروا أيضًا إلى هذا الحشد من الشعوب التي تربطها علاقات تجارية، لاحظوا كم تقربها العلاقة المشتركة من بعضها البعض، على الرغم من

---

[36] Cite in: *Histoire des Ideologies*, Sous la Direction de Francois Chatelet, Hachette, Paris, 1978, Tome, III, p. 322.

[37] Cite in: *Anthropologie et Colonialisme*, par Gerard Leclerc. Fayard, Paris, 1972, p. 17.

[38] نفس المصدر، ص٢٣٤-٢٣٥.

المسافات الشاسعة الفاصلة فيما بينها. شاهدوا كيف أن احترام هذه الواجبات والحقوق المتبادلة يقوي اتحادها من أجل النفع المشترك. بالحقيقة، ليست المجتمعات الخاصة إذًا إلا فروعًا مختلفة من أصل جذع واحد تستمد منه ماهيتها"[39].

انطلاقًا من هذه المقولات العامة ما فتئ تقسيم العمل بين الشرق و الغرب، يعني لجيمس ستيوارت، كغيره من الفيزيوقراطيين أمرًا طبيعيًا و بديهيًا، لأنه على حد تعبيره:" إذا وجدت الأرض الغنية بوفرتها، في مناخ حار و تغذت بالماء بشكل طبيعي، ستكون إنتاجياتها تقريبًا عفوية: هذا ما يسبب كسل السكان. لكون الكسل أكبر كل عقبات العمل و الصناعة. لذلك لا تزدهر الصناعات هنا قط، إنما في مناخات حيث الطبيعة أقل محاباة و حيث الإنتاج الوحيد هو فقط للذين يعملون و بما يتناسب مع صناعة كل واحد. وفقًا لهذه الشروط نستطيع التوصل إلى مصاف الشعوب العظيمة "[40].

بموجب هذا التقسيم العالمي للعمل صار النظام الغربي يبرر فرض نفسه كحامل لرسالة حضارية لشعوب مصنفة بـ "المتوحشة" و "الكسولة" أي العاجزة عن الإنتاج و استغلال الثروات الطبيعية. الأمر الذي يثير شهوة التوسع والهيمنة عند الغزاة.

ضمن هذا الإطار، انبرى جيراندو مخاطبًا أبناء عصره حول الدور الذي عليهم أن يلعبوه مع سكان الشرق، بنبرة ملؤها روح الوصاية و التحريض: "إذا لم نستطع استمالتهم، ببعض الأمثلة، لتبني نوع من الحياة الأكثر سعادة و الأكثر راحة، و إذا لم ننجح في تعليمهم فن الثقافة و تحسيسهم بالمآثر، و جب علينا، إذا لم نستطع بلوغ ذلك، تقصي أسباب حدة نفورهم الغريب منا. و إذا وجدنا بعض الوسائل لنقل الشعوب المتوحشة إلى مرحلة الرعاة و المزارعين، سنفتح دون شك أمامها الطريق الأكثر يقينًا لاقتيادها نحو منافع الحضارة "[41].

---

[39] مذكور في نفس المصدر.

[40] مذكور في نفس المصدر، ص١٧-١٨.

[41] مذكور في نفس المصدر، ص٢٣٨.

بالحقيقة، لم يعد الخطاب الغربي المؤسسي يخفي وصايته في تقرير مصائر الشعوب المسماة بـ "المتوحشة"، لا بل صار التعبير عنها يجرى بكامل الحرية و الإرادة و الاندفاع إلى حد العمل على إخضاع كل العالم لقانونها، و ذلك من خلال دعوة "المتوحش" إلى الامتثال لقوانين "عصر الأنوار" و ما تتضمنه من مظاهر الترف و التصنع و الحيل العقلية، التي رأى فيها جان جاك روسو، آنذاك، مفسدة للطبيعة البشرية و ليس مؤشرات كاشفة عن المسيرة الأحادية لـ"التقدم" العالمي كما روج معاصروه، أمثال كونديرسيه و فولتير و ديدورو و غيرهم...

منذ ذلك الحين، راح مبحث الغبطة الناعمة و البليدة لـ"المتوحش" يخلي مكانه لتنميط سوف يحدث أثرًا بالغًا بدءًا من القرن التاسع عشر: و هو التنميط الممثل بـ "كسل" البدائيين القاطنين في طبيعة وافرة... لهذا السبب، يمكن إدراج الفيزيوقراطيين أمثال آدم سميث و ريكاردو و غيرهم في نفس السياق الذي عرفه مون كريتيان، و ذلك من خلال نظرتهم التي ارتكزت على قيمة العمل و التي تقول بأن الثروة تنجم عن العمل المدرك على أساس أنه علاقة قاسية مع الطبيعة القاحلة. إذا كانت النظرية الفيزيوقراطية تندرج في نطاق إيديولوجية المتوحش الطيب و المركنتيلية، فقد أدى الاقتصاد السياسي الإنكليزي، من طرفه، إلى قلب الرؤية التي كان ينظر بها إلى المجتمعات غير الغربية. وقد ظهر ذلك في الوقت الذي بدأت فيه أوربا تنتقل من المرحلة الزراعية إلى المرحلة الصناعية و تستعد لإدخال كل المجتمعات التي سميت بالزراعية في مدارها.

بهذا التحول، سوف يصبح الكلام متمحورًا حول مصلحة القوى الاستعمارية، لأن "المسألة الاستعمارية" على حد تعبير فيري، آنئذ، تتعلق بالبلدان المحكومة، نتيجة طبيعة صناعتها ذاتها، بتصدير كبير كتصديرنا، لا بل تتعلق بمسألة الأسواق.. لكن ثمة نقطة ثانية، و هي الجانب الإنساني والتحضيري للمسألة...فلا بد من القول علنًا، بالفعل، أن الأعراق المتفوقة لديها كامل الحق إزاء الأعراق الأدنى "[٤٢].

---

[٤٢] مذكور في كتاب "الأنثروبولوجيا و الاستعمار"، جيرار لوكلير، مصدر مذكور، ص٢٣٨.

بعد هذا التقسيم التعسفي للعمل، لم يتردد النظام الغربي المؤسسي في إلحاق المجتمعات المسماة بالزراعية بمدار سوقه الرأسمالية و تنصيب نفسه تاريخا عالميًا لكل الشعوب الخارجة عن مسار تطوره الخاص.

الفصل الثالث

الاستشراق وأيديولوجية الهيمنة

لكي تضفي الدوائر الاستعمارية الأوربية على أيديولوجيتها التوسعية صبغة قانونية و عقلانية، كان عليها أن تقدم علومها في مجال الإنسان بمثابة علوم حيادية عالمية شبيهة بالعلوم الطبيعية. إلا أن هنا، أيضًا، لم تتردد "العلوم الإنسانية" في توظيف أسطورة الإنسان المتوحش بما يخدم مصالح دولها. و غايتها في تأييد صفة الوحشية على إنسان ما وراء البحار لم يكن القصد منه تجريده من كل مزاياه الفكرية فحسب، إنما تأسيس، و لأول مرة، خطاب علمي مخصص للآخرين- يبرر من خلاله للمركزية العرقية الأوربية- زعزعة ثقة الشعوب الشرقية بذاتها و بمعاييرها و تدمير مجتمعاتها و عوامل الاستمرارية عندها. و قد اعتقدت هذه الدوائر بأنها من خلال عمليات غسيل الدماغ هذه يتسنى لها تكسير بنى هذه المجتمعات و تفتيتها ثم إعادة بنائها بما يتوافق مع مصالحها التوسعية.

في الحقيقة، كانت نزعة تصنيف البشر في السابق فكرة جد بسيطة، و نرى لها آثارًا في الإمبراطوريات القديمة، غير أن التفريق العرقي و استغلال الإنسان للإنسان على أساس البشرة و اللون و تحولهما إلى نظام مؤسسي باسم العلم، هما أمران جديدان، لا بل أكثر حدة من ضخامة التوسع العالمي للتجار والعساكر والمبشرين الأوربيين. و لعل هذا الذي جعل العلماء، على الرغم من

اختلاف مشاربهم الأيديولوجية، يجمعـون بدءًا من النصف الأول من القرن التاسع عشر، على إسقاط أحكام معيارية مسبقة الصنع على الشرق و إلصاق كل النعوت السلبية به : من قبيل الاستبداد، التأخر، اللامبالاة البكماء، البدانة البليدة أو الكسل، الذهنية السحرية اللاعقلانية و اللاتاريخية و غير ذلك من المقولات التي كثر استعمالها في السابق و لا تزال عملة متداولة في أوساط أغلب المثقفين الغربيين و نظرائهم في الشرق. الأمر الذي سوف يسوغ إضفاء المشروعية على كل أشكال العسف و القهر التي تمارسها نظم دول العالم الثالث على مجتمعاتها لحساب "معلميها الكبار" في الغرب.

١- البحث عن آدم جديد

إذا كانت عقيدة وحدة الجنس البشري أو عقيدة النشوء الكوني في التوراة قد حوربت لأسباب دينية في قرن عصر الأنوار، باسم العقل، فقد كان لا بد من انتظار القرن التاسع عشر لاكتشاف مناهج جديدة زاعمة أنها تجريبية وكمية و مادية ظاهرًا لا بل معادية للمسيحية. كانت تقوم هذه المحاجة على معارف سبق لعلم اللسانيات التداول بها. إلا أن التمييز الثنائي بين الآريين و الساميين كان قد تم القبول به بطريقة عقائدية تقريبًا من قبل مجموع الباحثين.

لقد سيطرت بريطانيا و فرنسا على الاستشراق، و لو أن روسيا و ألمانيا لعبتا هما أيضًا بعض الدور. أما الاكتشافات الكبرى في علم اللغات في مجال القواعد المقارنة، من قبل جونز (W. Jones)،و فرانز بوب (Franz Bopp) و جاكوب (Jacob)، و غريم (Grimm) و غيرهم، فيعود أصلها إلى المخطوطات المجلوبة من الشرق إلى باريس و لندن. فقد بدأ كل هؤلاء المستشرقين تقريبًا حياتهم العلمية كعلماء لغة، و الثورة في علم اللغة التي أنجبت بوب، و سيلفيستر دي ساسي (Silvester de Sacy) ، و بيرنوف (Burnouf) وتلاميذهم، خلقت علمًا مقارنًا مبنيًا على الفرضية التالية: تنتمي كل اللغات إلى عائلات، فالهند-أوربية و السامية هما مثالان مهمان. منذ البداية، أبدى الاستشراق خطين: الوعي اللغوي للشرق بمنظار أوربا و مقاييسها، و الميل إلى التجزئة و

التفريع و إعادة التجزئة لمباحثه دون أن يغير قط من رأيه حول الشرق بحجة أنه نفس الموضوع دائمًا، غير متحول، متماثل و خصوصي بصورة جذرية.

فقد بين فريديريك شليجل (Friedrich Schlegel) الذي تعلم اللغة السنسكريتية في باريس، كل هذه الملامح. بالرغم من أنه نشر في وقتها "دراسة حول لغة و فلسفة الهنود" في عام ١٨٠٨، و تخلى عمليًا عن استشراقه غير أنه استمر في دعم الفكرة التي تؤكد على أنه يوجد ما بين اللغتين السنسكريتيه الفارسية، من جهة، و اللغتين اليونانية و الألمانية من جهة أخرى تجاذب أكثر مما هو مع اللغات السامية و الصينية و الأمريكية و الأفريقية. زد على ذلك، تبقى العائلة الهندية الأوربية من وجهة نظر جمالية، بسيطة و كافية، بخلاف ما هي الحالة في اللغة السامية. هذا النمط من التجريد لم يزعج قط شليجل الذي أمضى حياته و هو مبهور بالأمم و الأعراق و الذهنيات و الشعوب [١] . إلا أنه لم يلتحم بالشرق الحي المعاصر حينما يقول في عام ١٨٠٠:" يجب علينا أن نبحث في الشرق عن الرومانسية الأكثر سموًا"[٢] .بنظره أن الساميين هم من عرق أدنى و متأخرين بسبب لغتهم "الملونة" الميكانيكية و المجردة من الجمال. فإن محاضرات شليجل حول اللغة و الحياة و التاريخ و الآداب مفعمة بالتمييز و بلا تحفظ. أما اللغة العبرية فهي تتناسب مع التعبير النبوي و التأليه. إلا أن المسلمين ارتبطوا بتوحيد ميت فارغ و بإيمان موحد سلبي خالص[٣] .

لقد صارت العنصرية على النحو الذي يظهر لنا من آراء شليجل حول الساميين و الأعراق الأخرى الموسومة بالدونية، عملة متداولة في الثقافة الأوربية، لكنها لم تكن في أي جانب من الجوانب الأخرى، باستثناء ما حصل خلال القرن التاسع عشر لدى علماء الإناسة (الأنثروبولوجيين الداروينيين) أساسًا لمادة علمية ما، مثلما كانت عليه الحالة في علم اللسانيات المقارنة أو في الفلسفة.

---

[١] Voir en detail, Leon Poliakov: *Le Mythe Aryen*, Colmann Levy, Paris, 1971.
Voir aussi, E. Said, *L'Orientalisme...*, op. cit.

[٢] Cite, par, E. Said, in: *L'Orientalisme...* op. cit., p. 118.

[٣] نفس المصدر.

لقد بدا العرق و اللغة مرتبطين بطريقة مبهمة و صار الشرق "الخير" حقبة كلاسيكية مضت، موضوعة في مكان ما من الهند منذ زمن سحيق، بينما الشرق "السيء" ما يزال بجوهره في آسيا اليوم وفي أقسام من أفريقيا الشمالية، وفي كل مكان حيث يوجد الإسلام. لقد تقوقع الآريون في أوربا و الشرق القديم[٤].

من المناسب إذًا أن نرى، لماذا استقبلت فرنسا و إنكلترا كلمة "الآري" بحماس أكبر من ألمانيا مع تشديد انتباهنا على هذه الواقعة. لقد انتشرت نظرية نشأة الكون الألمانية المنبت في فرنسا بسرعة فريدة. توسل كوفييه (Cuvier) منذ العام ١٨١٧ الحجة اللغوية لتدعيم تصنيفه الأنثروبولوجي و قارن برضى "الفرع" الذي اعتقد أنه ينتمي بـ "الفرع الآرامي" للشرق الأوسط"[٥]. و بعد عشرة سنوات تبين أن ميشليه (Michelet) كان قد اضطلع على الكلمات الرائدة بما إنه يتحدث، في تاريخه الروماني عن "الصراع الطويل بين العالم السامي و العالم الهندي الجرماني، بيقين كامل على أساس أن الهند مهد الإنسانية، فقال: "اتبعوا الشرق في الغرب على طريق الشمس و التيارات الممغنطة للكرة الأرضية و أتبعوا أيضًا هجرات الجنس البشري. و لاحظوه في سفره الطويل من آسيا إلى أوربا، من الهند إلى فرنسا.. و نقطة الانطلاق تبدأ من الهند، مهد الأعراق و الأديان"[٦].

وفي نظر السانسيموني بيير لورو (Pierre Lerouse) وغالبية معاصريه، سمحت الدراسات الشرقية للإنسانية البيضاء بإعادة رسم نشوئها، و بوعي روابطها العائلية. بهذا المعنى، لم يتوان لورو عن طرح إصلاح جديد:" بما أننا استترنا بهذا النور الذي بدأ يشق كل الأفق، فلماذا نحصر أنفسنا الآن في مدفن عظماء الأمة اليهود؟...و لماذا لا نرى في الإنسانية إلا الفرع المنفصل الذي

---

[٤] أنظر بالتفصيل، ل. بولياكوف:" الأسطورة الآرية"، مصدر مذكور. تجاهل هنا الكاتب أن الساميين لم يكونوا فقط اليهود إنما كل العرب. و هنا يكمن اللبس في طرحه.

[٥] Cuvier: Variete de L'espece Humaine in: *Le Regne Animal*, Paris, 1817, p. 94.

[٦] Introduction de 1831: *Cf, Michelet, Choise des Tesetes* par L. Febre, Paris, 1946, p. 154, 95-96.

يسمي المسيحية، و وحي موسى و وحي عيسي؟ نحن نريد مدفنًا أكثر اتساعًا، مدفنا يجيب على كلمة الإنسانية هذه بابتكارات جديدة جدًا...نحن لسنا أبناء عيسى و لا أبناء موسى: إننا أبناء الإنسانية... و بأي عدالة توزيعية تضعون كل المشرعين الدينيين الكبار للبشرية تحت أقدام واحد منهما، و الذي يعود تاريخ الواحد منهما إلى عصر قريب...؟ كيف تسير الأفكار؟ إن الكلام له جاذبية أكثر من القلم و إن نمط فعله أو عدواه صارخ أحيانًا "[٧]

ثم في غمرة الإصلاح، أسس البارون ايكشتاين (Eckstein) جريدة متطرفة عام ١٨٢٤ تحت عنوان (الكاثوليكي) و قد نشر فيها مبحثا عن "الوحي الطبيعي" الهندي، المتمم بالوحي الأوربي الذي يدين بدمه المفضل و ثقافته و مؤسساته إلى الجرمانيين[٨].

لقد وجد في محيطه أيضًا فيدريك أزانام (Ozanam) مؤسس جمعية مار منصور الذى أراد البرهان على الدين الكاثوليكي بالعصور القديمة و بكونية معتقدات الجنس البشري"[٩].

لقد اتجهت حركة الإصلاح المسيحية هذه عن طريق العلم إلى ربط الوحي الخاص بموسى بالوحي الكوني الهندي. فضلاً عن ذلك، من الطبيعي إلا تنتظر حلقة صغيرة من المختصين الفرنسيين الألمان للاهتمام بالدراسات الهندية. إذ ابتداءً من عام ١٨٢٥ بدأت ترجمة الأفكار الفلسفية الألمانية الكبرى: ففي نفس العام ظهرت دراسات كروزو (Creuzer) عن الأساطير، و بعدها بثلاث سنوات ظهرت أفكار هردر حول الهند كمهد لـ "الوحي الطبيعي". و في عام ١٨٣٧، و حكمة الهنود لشليجل، و على سبيل المثال ترجم إدغار كينيه(Edgar Quineet) هردر، و ترجم ميشيليه غريم (Grimm) و هنري هين (H. Heine) الذي جعل من نفسه سمسار الأديان و الفلسفة في ألمانيا. غير أنه لابد من القول

---

[٧] P. Lerouse: "De L'Influence des Idees Orientalistes" in: *"Revue Encyelopedique"*, Paris, Tome LIV, Avril\Juin 1832, p. 69, 80.

[٨] Cf. P.M. Burtin: *Les Baron Ecktein: Unsemeur d'Idees au Temps de la Restauration*, Paris, 1931, p. 263.

[٩] Cite par, Raymond Schwab in: *La Renaissance Orientale*, Paris, 1950, p.343.

أن هذه الترجمات لم تكن هي الحاسمة باعتبار أن ما يؤخذ بالحسبان هو ما أبدته العقول الفرنسية من استعداد للتأثر بها اعتقادًا منها بذلك يتم البحث عن مفاتيح تسمح لها بقراءة جديدة للعالم الذي جسده هذا المزيج للقومية الروحانية والعلمية المادية التي ستنجم عنها الحتمية العرقية.

٣-تصنيم العرق كمحرك للتاريخ

ضمن هذا السياق أبدى المصلح الاشتراكي سان سيمون (سنة ١٨٠٣) احتجاجه، باسم العلم، ضد مبدأ تطبيق المساواة على الأفارقة السود بحجة أن هذا الإجراء يسبب الكوارث في المستعمرات. فوجه إنذارًا إلى رفاقه هذا نصه: "لقد قام الثوريون بتطبيق مبادئ المساواة على السود: فلو استشاروا علماء وظائف الجسم لكانوا تعلموا أن الأسود بسبب حاله العضوية غير قابل لشرط مساو في التربية حتى ينشأ على نفس مستوى الذكاء لدى أوربا...لقد كانوا مخطئين في اعتناق عرق أدنى منهم"[١٠]

هذه النظرة ما هي إلا واحدة من جملة نظرات تريد أن تجعل من العلم دينًا جديدًا. و على أساس هذا التوجه راح سان سيمون يقارن الأوربيين بأولاد قابيل و الشعوب الملونة بسلالة هابيل :" أنظر كم هم دمويون هؤلاء الأفارقة.. لاحظ بلادة الآسيويين"[١١]

لكن مبدأ اللامساواة الطبيعية تطور إلى حد صار معه عام ١٨٣٢ أكثر بروزًا على يد شارل كونت و خاصة عالم السلالات فيكتور كورتيه دوليل (V. Courtet-du-Lisle). فلما لاحظ هذا الأخير أن الشعوب الأوربية تتحرك باسم "الحرية المقرونة بمفهوم تجريدي عن المساواة" اقترح علاجًا يتضمن التشديد على الفروقات العرقية لإزالة كل مبررات المطالبة بالمساواة. و قد عبر عن هذه الفكرة، بهذا الخطاب :"إني أقول لكم بأن أزمة الأوربيين لن تتوقف إلا يوم تكافأ مختلف المجتمعات بطريقة تمنح فيها أشكال اللامساواة و الفروق العرقية حدودًا متمايزة. إني لا أجاهر برأي يجرح شعور الكرامة الإنسانية، إني

---

[١٠] مذكور في كتاب ليون بولياكوف،"الأسطورة الآرية"، منشورات كالمان ليفي، باريس ،١٩٧١ ، ص٢٢١.

[١١] مذكور في نفس المصدر، ص٢٢٢.

أصرح بواقعة سيكون لها صدى في تاريخ كل شعوب العالم "[12]. لم يكتف السان سيموني ف. ك. دوليزل بهذا القول، إنما راح، لتدعيم حججه عن التفوق الأوربي، يستوحي من العلماء الألمان فكرة العرق الأسمى و يبحث عن الأسباب الملازمة لوجود الإنسان. و تبين بالنتيجة أن العرق الأسمى مقدر له أن يعم أوربا. إذ هنا، بنظره، العرق يتميز بـ "الطول و القوة و الجمال" و يتجسد فيه "المثال الجميل للطبيعة الجسمية للإنسان"[13]

بيد أن هذا المفهوم عن العرق صار بالنسبة لغوبنيو (Gobineau) ينطوي على نظام تراتبي حيث يظهر العرق الأبيض فيه بوضوح :"مستأثرًا بالجمال و الذكاء و القوة"[14]، و يمتلك منذ طفولته الأولى عنصرين أساسيين لكل حضارة: دين و تاريخ. هذا فضلًا عن مزاياه المتمثلة في: اجتماعيته المحضرة و نقاوته و توسعه عن طريق الغزو، إلا أن هذه المزايا ضعفت، بنظر غوبينو، لأنه ظهر في هذا العرق ميل مضاد و هو "قانون الانجذاب"[15]. على إثر هذه الواقعة، صار العرق حسب رأيه، و معه كل الحضارة مهددين بالزوال تحت تأثير "الاختلاطات" أو التصاهر مع دم أدنى. فكل هذه الأمور لا بد أن تدفع إلى نتائج مخربة[16].

ما كان يرمي إليه غوبينو، من خلال هذا التحليل، هو إنذار الأوربيين بالخطر المحدق بالعرق الأبيض و الحضارة- كما يروج له اليوم اليمين المتطرف في فرنسا و ألمانيا و غيرهما- و تحريضهم للرد على هذا الخطر بـ "قانون التنافر". هذا ما عمدت إليه النازية و الفاشية ما بعد الحرب العالمية الأولى. ظاهرة تعوم و تتكرر في عصرنا الراهن بأقنعة و تلاوين مختلفة.

أما أرنست رينان فكان دائمًا يربط ما بين فقه اللغة، كعلم مقارن، والعرق. الأمر الذي دفعنا إلى ذكره هنا هو أنه، بتكييفه الاستشراق مع فقه اللغة، احتفظ بالبنى الثقافية لهذا الأخير باعتباره " علم دقيق لموضوعات الفكر.

---

[12] مذكور في نفس المصدر، ص٢٢٣.

[13] مذكور في نفس المصدر، ص٢٣٣.

[14] Gobineau, *Essai sur L'Fregalite des Races*, Paris, 1867, p. 208.

[15] نفس المصدر، ص٥٧-٦٦.

[16] نفس المصدر.

إنه، يملك، بالنسبة للعلوم الإنسانية، نفس وظيفة علمي الفيزياء و الكيمياء بالنسبة للعلم الفلسفي للأجسام.... و لكونه علم مقارن يمتاز أيضًا بالتفوق بحيث يستطيع المحدثون، بكامل الحق أن يطالبوا به حيال الأقدمين..."[١٧]. و اعتبر رينان نفسه، من خلال بحوثه حول العرق السامي، أنه شق طريقًا جديدًا في فقه اللغة، مما أدى به إلى رد "الآريين و الساميين إلى عرقين نبيلين كبيرين"[١٨]، باعتبارهما منتسبين إلى مهد مشترك في الأصل. غير أن هذا لم يمنعه من التفريق بينهما تفريقًا تعسفيًا على ضوء الحقب. يقول في هذا الصدد:" لم يعد يوجد عند الساميين أي شيء يفعلونه...لنبق جرمانيين وسلتيين، لنحافظ على إنجيلنا السرمدي و المسيحية...و لتبق المسيحية وحدها ضمانة للمستقبل"[١٩]، أو بالأحرى "بمجرد انتهاء هذه المهمة "التوحيد" ينحط العرق السامي بسرعة و يفسح المجال للعرق الآري أن يسير لوحده على رأس مصائر الإنسانية"...خاصة بعد أن أصبح "مسار الحضارة معترفا به في قوانينه العامة، و اللامساواة مؤكدة بين الأعراق"[٢٠].

ضمن هذا المنظور صار السامي، لدى رينان يعتبر شكلًا منحطًا ذا تركيب أدنى من الطبيعة الإنسانية"[٢١] بالمعنى الأخلاقي و البيولوجي. حتى وصم ثقافته بالركود و الانحطاط بحجة أن الساميين موحدون مسعورون و غير منتجين للأساطير و الفن و التجارة و الحضارة[٢٢]. إلا أن هذه النعوت السلبية الملصقة مطلقًا، بالعرق السامي لم تحجم رينان عن استثناء اليهود من هذه النعوت، و ذلك حينما أدرج اليهودية في دائرة المركزية العرقية الغربية بدعوى "أن إسرائيل

---

[١٧] Ernest Renan: *l'Avenir de la Science*, Pensee de 1848, Paris, Calmann Levy, 1890, 4e ed., p.142,146,149.

[١٨] E. Renan: "l'Histoire Generale et Systeme Compare des Langues Semitiques 1847-1855", *Oeuvres*, Tome VIII, p. 585.

[١٩] E. Renan: "L'Avenir Religieux des Societes Modernes 1860", *Oeuvres*, Tome I, p. 239, 242-243.

[٢٠] E. Renan: *L'Avenir de la Science*, op. cit. In Preface.

[٢١] E. Renan: *L' Histoire Generale*, op. cit., p. 145.

[٢٢] نفس المصدر.

هي الوحيدة من بين شعوب الشرق التي تملك امتياز الكتابة للعالم بأسره" باعتبار أن "العرق الإسرائيلي" قدم للعالم "أكبر الخدمات العظيمة"[٢٣].

في موضع آخر، لكي يضفي رينان على أحكامه المعيارية مصداقية ما، راح يشير إلى الوضع الذي بلغه المسلمون، في عصره، في كنف الإمبراطورية العثمانية من خلال نظرة لا تاريخية، لا بل جامدة، نتيجة اعتماده على النتائج في مظاهرها الوضعية لا الاجتماعية التاريخية. هذا ما صرح به، في السوربون سنة ١٨٨٣:" كل شخص عنده شيء من التعلم، في عصرنا، يلاحظ بوضوح أن دونية المسلمين الراهنة و انحطاط الدولة و الانعدام الثقافي لديهم، ناجم عن تلقي ثقافتهم و تربيتهم من الدين الإسلامي فقط"[٢٤].

لقد حدت به نزعته العرقية إلى حد تجريد العرب و المسلمين بصفة عامة من كل الأسباب الفكرية و الفلسفية[٢٥] كما لو أنه لا تقوم قائمة لهؤلاء إلا باستعارة منطق و علوم و فلسفات "الأعراق الآرية" و التماهي بها، و كما لو أنه ليس ثمة قيم و معايير للشعوب الأخرى الموسومة بـ "الراكدة" إلا من خلال الهروب إلى منطق المركزية العرقية الغربية التي تريد بشتى الوسائل الاحتوائية، المباشرة منها و غير المباشرة، أن تلغي ذاتيات الآخرين - إذا لم تستطع تخثيرها - من أجل إلحاقها بعجلة اقتصادها الرأسمالي العالمي...

وما يزعج رينان، كغيره من غالبية المستشرقين المتعالمين اليوم، هو أن يرى شعوبًا تدافع عن ذاتياتها بتوسلها الدين، كآخر ملاذ لها بعد آليات الإفقار و التكسير في أبنيتها الاجتماعية و الاقتصادية. لأن "تعصبها" هذا، على حد زعمه، يقف عقبة كأداء أمام "التقدم" الزاحف و الماحق الآتي من الغرب، كما لو أنه لا تقدم و لا تحضر و لا فكر و لا ثقافة حية ممكنة إلا بالاستسلام والقبول بالانتفاء و الانمحاء لصالح حضارة مقبلة من الخارج.

---

[٢٣] Les Textes de Renan par J. Gaulmier, *Judaisme et Christianisme*, Copernic, Paris, 1977, p. 172.

[٢٤] E. Renan, *L'Islamisme et la Science*, Calmann Levy, Paris, 1883, p. 2.

[٢٥] نفس المصدر، ص٣ إلى ١٧.

لقد صار، بمقتضى قوانين هذه الحضارة، يتقرر مصير الموروث الشفهي والكتابي للثقافات المحلية المنتهكة، حتى بات الاعتراف بهذه الأخيرة مرهونا ومشروطا بمدى تحولها إلى مظاهر للزينة و التباهي بها سياسيًا باسم أصالة أو أصولية مصنمة قاهرة. لعل هذا المظهر المخادع لحقيقة الواقع المعاش هو الذي دفع رينان و مريديه إلى أن يروا في الإسلام بحد ذاته "قيدًا ثقيلا لم تعرفه الإنسانية من قبل" [٢٦]. و في معرض حديثه عن البربر و الأتراك يقول بأنهم من الأعراق الغليظة و الوحشية المجردة من العقل[٢٧]..

في الواقع، أن آراء رينان حول الساميين الشرقيين تمت بصلة، بالطبع، أقل إلى مجال الأحكام الشعبية المسبقة و اللاسامية الجارية منها إلى مجال الفيلولوجيا التي شجعت العقائد الأيديولوجية الصادرة عنها إلى اختزال لغة ما إلى جذورها، مما جعل الفيلولوجي يجد إمكانية ربط هذه البحوث اللغوية، مثلما فعل الآخرون بالعرق، و العقل و الطبع و المزاج المأخوذة كلها من جذورها. فلا غرابة، إذًا، إذا ما اعترف رينان مثلا بأن تجاذبه مع غوبينو ناجم عن المنظور الفيلولوجي و الاستشراقي المشترك.

بهذا نرى أن العلوم المقارنة، في دراساتها عن الشرق و الشرقيين، في إسلاميتهم أو مسيحيتهم أو عرقهم أو غيره، صارت مرادفة للامساواة الوجودية البارزة بين الشرق و الغرب، بين المحيط و المركز، و بين الجنوب و الشمال فيما بعد.

ضمن هذه المنظورات، كتب كوفييه (Cuvier)، المؤسس لعلم التشريح المقارن و المؤيد لفكرة العرق الأصفر في أصوله، يقول:" لقد بقي التقدم المحضر حكرًا على العرق القوقازي الذي ننتمي إليه و الذي يتميز بجمال الشكل البيضوي لرأسه"[٢٨].

لكن فكرة التقدم هذه اتخذت لها مسكنًا في الغرب حينما احتل العرق الأبيض موقع الصدارة على حد تعبيره. لذلك لم يتوان كوفييه عن توسل

---

[٢٦] نفس المصدر، ص ١٣-١٧.

[٢٧] نفس المصدر، ص١٦-١٧.

[٢٨] Cuvier, *Le Regne Animal*, Paris, 1817, p. 94.

التقسيم الثلاثي الوارد في التوراة للتمييز بين ثلاثة عروق: الأبيض، الأصفر، و الأسود.

لكن أحد الأنثربولوجيين الأكثر شعبية في ذلك العصر، بوري دو سانت فانسان (Bory de St-Vincent) بإيثاره العرق الأبيض، رأى انه ثمة خمسة عشر جنسًا بشريًا مستقلا كل واحد منها عن الآخر بخلقه. فوضعها ضمن سلمية قيميه هابطة يحتل فيها الجنس الأبيض المرتبة الأولى بحجة أنه لمعت فيه أكبر العبقريات التي يمكن للجنس الإنساني أن يزدهي بها. أما الجنس العربي، المتضمن للعرق الآدمي الذي سبق أن اتخذه الوحي مسكنًا له، فهو يأتي في المرتبة الثانية. كما صنف سان فانسان البشر من "النوع الأسترالي" آخر ما أنجبته الطبيعة، و هو عديم الدين و بلا قوانين أو فنون"[٢٩]

وأكد من جانبه كاتروفاج (Quatrefages)، و هو عميد المدرسة الفرنسية للأنثربولوجيا الفيزيائية، أن الوظائف الحيوانية عند السود تحل محل التصورات النبيلة للعقل" لأن "الأسود هو أبيض اكتسب جسمه الشكل النهائي للنوع، لكن ذكاءه توقف برمته في الطريق"[٣٠].

كذلك راح دوبلاج، المدافع عن الغربيين الشقر المستطيلي الرأس يبين بنبرة منذرة " أن الآري، مثلما حددته، هو جنس آخر. إنه الإنسان الأوربي و هو عرق من صنع عظمة فرنسا و هو اليوم نادر عندنا، و انطفأ تقريبًا"[٣١]. إلا أن دراسته في علم الجمجمة الذي أطلق عليه اسم علم الإناسة (Anthropologie)، كانت أكثر فظاظة حينما قال إنه لواقعة خطيرة ، في أيامنا هذه، أن تجعل لعنة القرينة من قصيري الرأس و من كل الأعراق القصيرة الرأس، عبيدًا بالولادة و باحثين عن سيد حينما يفقدون أسيادهم، إنها غريزة يشترك فيها فقط ذوي الرؤوس القصيرة و الكلاب. إنها لواقعة خطيرة جدًا أن يكونوا أينما وجدوا تحت سيطرة الشقر ذوي الرؤوس المستطيلة، و إن لم يجدوا الآريين، فتحت

---

[٢٩] G. Saint Vincent, *L'Homme, Essai Zoologique sur le Genre Humain,* 2e ed., p. 102, 148.

[٣٠] A. Quatrefages, in La Floride: *Revue des Deux Mondes*", Mars, 1843, p. 757.

[٣١] Vacher dela Pouge, *L'Aryen, Son Role Social*, Paris, 1899, p. 22, 464.

سيطرة الصينيين واليهود (....)[32]. و في موضع آخر يقول:" لقـد زرع أجداد الآري القدماء القمح، في حين أن أجداد ذوي الرؤوس القصيرة كانوا يعيشون، حتمًا، كالقرود.

سوف تكون هذه التصنيفات العرقية مبعثًا على خلق علم أصول معمم يعمل، فيما بعد، في الاختصاصات الأوروبية عبر العلوم الإنسانية. ففي بريطانيا، مثلًا، لاقت التفسيرات العرقية للتاريخ النور في عام ١٨٤٠. فقد رأى توماس أرنولد أن المشعل الحضاري قد ينتقل بالتعاقب من يد عرق ما إلى عرق آخر. و كل من هذه الأعراق سوف ينمحي من الساحة التاريخية بعد أن يكون قد أنجز مهمته. لقد شهد اليونانيون عصرًا مزدهرًا و من بعدهم الرومانيين، لكن تعود انطلاقة الثقافة المسيحية و الغربية بالكامل إلى الجرمانيين. إذ هؤلاء هم الذين حافظوا على الإرث القديم وعملوا على تنمية حضارة القرون الوسطى. و بفضلهم، أيضًا، امتد التوسع الأوربي إلى العالم أجمع. بنظره أن ألمانيا "كانت بلد أجدادنا القدماء، الساكسون و التوتون، فهؤلاء لم يفسدهم الاختلاط أبدًا. فقد كانت ألمانيا مكان ولادة الأعراق الأكثر أخلاقية، التي لم يشهدها العالم – أي مكان القوانين الأكثر قدسية– و الأهواء الأقل عنفًا و الفضائل العائلية و غيرها من الفضائل الأكثر جمالًا"[33].

أما روبير كنوكس (R. Knox)، المؤسس للعنصرية البريطانية، فيرى أن الأعراق الأكثر موهبة، و خاصة من وجهة النظر الفلسفية، كانت الغوطية و السلافية و من بعدهما السكسونية و السلتية. في الطرف المقابل يوجد السود. يؤكد كنوكس في "البحث الفلسفي حول الأعراق الإنسانية (في عام ١٨٥٠) أن " العرق هو المقرر لكل شيء في الشئون الإنسانية، إنه ببساطة الواقعة الأكثر بروزًا و الأكثر عمومية، التي لم تعلن عنها الفلسفة قط في تاريخها قبل الآن. إن

---

[32] نفس المصدر، ص٢٢٨.

[33] Cite in: *Le Mythe Aryen*, op. cit., p. 236-237.

العرق هو كل شيء: الأدب، العلم، و الفن، و بكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه"[٣٤].

في خضم هذا التركيز الشديد على العرق كمقرر للتاريخ و نشوء الحضارة، جاءت الداروينية لتعزز، بشكل مباشر أو غير مباشر، الفرضيات "العلمية" عن الشرق و تدعم، في نفس الوقت، نزعة المركزية العرقية الغربية.

فقد اعتبر داروين، في كتابه "أصل الأنواع" الناطق الرسمي باسم جيله و الكاشف عن كل النزعات القومية في الغرب و منظوراتها العرقية حول الشرق في القرن التاسع عشر. إذ من خلال نظريته حول "التطورية" القائمة على مبدأ النشوء و الارتقاء، إنفسح المجال أمام النظام الرأسمالي الجديد لضم الفكرة القديمة عن تفوق الأعراق، التي دعيت بالمتقدمة، إلى فكرة التقدم الإنساني التي راجت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، على سبيل المثال عند كوندورسيه. لكن فيما يتعلق بفكرة التقدم اللامحدود، بشكل خاص، فقد أصبح سبنسر رسولًا لها في منتصف القرن التاسع عشر. و ذلك من خلال ربطه، تحت تأثير الروح الوضعية السائدة في عصره، ما بين قانون حفظ النشاط و قانون التطور. فكان يعتقد أن سير البشرية نحو مستقبل أفضل كان يتم بفضل قانون شامل وبأن "التطور لا يمكن أن يتم إلا على أساس قيام كمال أعظم و سعادة أكثر كمالًا"[٣٥]. و كان يرى من الطبيعي أن يتم هذا السير بقيادة العرق الأبيض، أما الأعراق الأخرى فعليها أن تبقى على مسافة بعيدة عنه أي في مرحلة بدائية طفولية. بهذا أصبحت العلاقة ما بين فكرة التقدم و فكرة التدرجية العرقية أكثر وضوحًا عند هذا المفكر النموذجي، ثمرة العصر الفيكتوري.

لكن يجب ألا ننسى أن داروين كان مرتاحًا، بوجه عام، لهذه النزعة التفاؤلية، كما أنه كان مؤيدًا لفكرة التمايز في التنوع البشري ما بين عرق أعلى و عرق أدنى. لا شك أن هذه الأفكار كانت متفرقة عنده و لم تتصدر إنتاجه. إلا أنها كانت تشكل بمعنى ما الدافع الأساسي لرؤياه. و بهذه الطريقة

---

[٣٤] Robert Knox, *The Races of Man, A Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nation*, M. D., London, 1862.

[٣٥] Cite in: *Mythe Aryen* op. cit., p. 305.

كان يقدر أن الاختلاف في المستوى الذهني بين الأجناس المختلفة هو أكثر اتساعًا مما هو عليه بين الناس من نفس العرق[٣٦].

كما أنه و لشدة تأكيده على قانون تنازع البقاء القائم على الانتخاب الطبيعي ، صارت نظريته توظف في تدعيم الغرائز العدائية و تقوية الأهداف الإمبريالية، تحت غطاء سحر "الحقيقة العلمية". و قد سجل ماكس نوردو عام ١٨٦٩ ملحوظة مبينًا فيها كيف كاد داروين أن يتحول إلى سلطة عليا لدى العسكريين في جميع البلدان الأوربية. "منذ أن انتشرت نظرية التطور صار بإمكانهم، باسم داروين، تغطية بربريتهم الطبيعية و إطلاق العنان لغرائزهم الدموية لكون هذه النظرية كانت تعتبر آخر صيحة في العلم"[٣٧].

ضمن هذا المنظور، لم يتردد ر. فالاس (R. Wallace) في الاعتراف بأن التجربة بينت أن الأعراق الجرمانية كانت قد قضت على عدد ما من السكان على أساس أنهم متخلفون ذهنيًا، و خلص إلى القول بأن هذا التطور سوف يستمر حتى الانقراض أو الانمحاء التدريجي لكل الأعراق الملونة: كانت قوانين "البقاء للأكفأ" تريد، في نهاية المطاف، أن تمتص الأعراق الجرمانية أو تزيح كل الأعراق الأخرى[٣٨].

غير أن فرانسيس غالتون (Francis Galton) اجتهد لتطبيق آخر المكتشفات البيولوجية لداروين في دراسته للكائنات البشرية لتبيان أن الطبائع الذهنية، خاصة الذكاء، كانت موروثة مثلما هو الحال في الطبائع الفيزيائية. و بعد أن لاحظ التوزيع غير المتساوي للمواهب و القرائح تبعًا للعائلات أو السلالة، أقام غالتون، لقياسها، منظومة من المعادلات الرقمية اعتقادًا منه أنه باستطاعته سحبها على الأعراق البشرية الكبرى[٣٩].

---

[٣٦] أنظر بالتفصيل كتاب داروين (*The Descent of Man*).

[٣٧] نفس المصدر، ص٥٠٨

[٣٨] A. R. Wallace, "The Origin of Human Race and the Antiquity of Men: Deduced from the Theory of Natural Selection", in: *The Anthropological Review*, V. 1867, p. 103-104.

[٣٩] F. Galton: "Hereditory Talent and Character", Macmillan's Magazine, 1865, p. 157-163.

في الواقع، كان غالتون قد أعلن عن موقفه فيما يتعلق بالطبيعة الخاصة لمختلف الشعوب. فبالنسبة له "أن هنود أمريكا كانوا، بصورة طبيعية، باردين و كئيبين و صبورين و صموتين و منحتهم الطبيعة شيئًا من الإنسانية مما أجبر الأسبان فرض واجبات عليهم ممثلة بقوانين حقيقية"[40]. ثم أكد في المقابل أن "الأسود لديه أهواء شديدة و مندفعة، لكنه بلا صبر و لا احتراس و لا كرامة.. إنه حار.. و إنه قطيعي للغاية لأنه في كل الأوقات يظل يهذر و يتشاجر و يلعب و يرقص"[41]. و حتى الأعضاء في عرق أدنى، و الذين تربوا على يد البيض يحتفظون "بهياج جنوني غير قابل للترويض فطر عليه المتوحشون و يمكن ملاقاته حيًا في بربرية قنوعة"[42].

فهكذا كان المستوى المتوسط في العرق الأسود في نظره أدنى بـ "درجتين" عما هو لدى العرق الأبيض. أما العرق الأسترالي فهو أدنى بـ "ثلاث درجات" عما هو عند الأبيض[43].

ثم لأسباب بديهية تطورت، في الولايات المتحدة، و في وقتها الأشكال المتطرفة للنظرية العنصرية المعادية للسود. لقد اشتهرت فيها أسماء أمثال ميرتون (Merton) و جيدون (Giddon) و نوت (Nott). كل هؤلاء الثلاثة كانوا من أنصار المناهج الجديدة المتعلقة بدراسة قدرات الجمجمة أو الدماغ.

بهذه الطريقة، شقت تجربة الإمبراطورية الاستعمارية طريقها المباشر، في كتاب علم النفس لغالتون (كتابه الأول). لكن هذا الأخير لم يركز اهتمامه فقط على الأعراق الأدنى إنما تطرق أيضًا لمقولة "غير المرغوبين" :الفقراء. لهذا السبب، كان الحل المثالي المتعلق بالفقر، شيئًا بسيطًا بالنسبة له إذ قال :"إني أعتبر أنه لا بد أن يمارس وازع قاس للحيلولة دون التناسل الحر من قبل أرومة أولئك المصابين، حديًا، بجنون الحماقة و الميول الإجرامية أو العوز"[44].

---

[40] نفس المصدر، ص٣٢١.

[41] نفس المصدر.

[42] نفس المصدر، ص٣٢٥-٣٢٦.

[43] F. Galton, *Hereditory Genius*, London, 1869, p. 336-350 Voir aussi, ed. de. 1892, MaCmillan, London, p. 327.

[44] F. Galton, *Memories of My Life*, Methuen, London, 1908, p. 311.

لكن هذا الخطاب العلمي باسم العلم تحول مع شامبرلان (Chamberlain) الإنكليزي إلى دين جديد يقيم الحدود العرقية ما بين الشعوب و خاصة ما بين هذه الأخيرة و العرق الأبيض الأوربي. فبعد أن وضع العرق الأبيض في مقدمة الأعراق على لسان ديكارت الذي قال " لن يستطيع حكماء العالم تعريف اللون الأبيض لكن حسبي أن أفتح عيني حتى أشاهد الأبيض، و الأمر نفسه بالنسبة للعرق".

ثم ينتقل شامبرلان إلى توضيح أن عدد الأوربيين يبلغ مئات الألوف من البشر يتكلمون مثلنا لغات هندية- أوربية و يلبسون مثلنا و يشاركون في حياتنا و أنهم أناس ممتازون لكن يختلفون عنا نحن الجرمانيين كما لو أنهم يسكنون كوكبًا آخرًا. ليس المقصود هنا وجود فجوة كالتي تفصلنا من نواح، عن اليهود...إنما المقصود هو سور، لا يمكن تجاوزه، يفصل بين بلد و آخر[45].

إلا أن ردود الفعل العنصرية برزت بشكل سافر حينما تتطرق للساميين من خلال اليهود القاطنين في أوربا، إذ رأى فيهم عرقًا متكونًا من مزيج غير طبيعي: من بدو الصحراء و الساميين و الحيثيين و السوريين و العموريين الآريين. لكن هذا العرق وعى عاهته الأصلية، أي ما اقترفه وجوده. إن وجوده هو جريمة ضد قوانين الحياة المقدسة. و قد تبدى هذا على الأقل بما يعانيه اليهودي ذاته عندما يقرع القدر بابه. و هذا لا يخص الفرد فحسب إنما الشعب برمته، الذي عليه أن يغتسل من غلطة اقترفها، ليس بوعي إنما بلا وعي[46].

لقد لاقى هذا التوجه العنصري الصريح عند إمبراطور ألمانيا غليوم الثاني استجابة مشجعة مما دفع هذا الأخير إلى توجيه رسالة إلى شامبرلاين تتضمن تصورًا يمهد لمجيء النازية: "إنك قد أتيت لتعيد بضربة عصا سحرية النظام بعد الفوضى، والنور بعد الظلام، إنك تمحو الظلام وتشير إلى الطرق المؤدية إلى خلاص الألمان. و سوف تكون هذه الواقعة مبعثًا على خلاص النوع

[45] H. S. Chamberlain, *La Genese du XIXE Siecle*, Trad. R. Godet, Paris, 1913, p. 711-720.

[46] نفس المصدر، ص٥٠٤.

الإنساني"[47]. وقد بلغ الخطاب العرقي العنصري على يد علماء الإناسة الألمان، ابتداءً من القرن التاسع عشر، إلى حد أنه تحول من المستوى الأكثر تعقيدًا إلى المستوى الأكثر ابتذالاً، باعتبار أن ألمانيا كانت آنذاك الأرض المختارة للاستيهامات العرقية في أوربا، و المكان السامي لفكرة العرق التي أضفت حروب نابليون عليها ملامح قومية كفاحية شديدة.

و لقد تعزز مبدأ تفوق العرق الجرماني، تحت غطاء العلم، على يد علماء الإناسة، أمثال أوكين (Oken) و كارل غوستاف (Carl Gustav) وكاروس (Carus) وفنز مينزيل (W. Menzel) و غوستاف كليم (G. Klemm) ولودفيغ بوشنر (Ludwig Buchner) و كارل فوغت (C. Vogt) إلخ.

في الواقع، إن تضافر خطاب المركزية الجرمانية، عند هؤلاء العلماء الألمان و غيرهم، مع صعود القومية العنصرية في أوربا، قد إزداد إحتدامًا خلال النصف الأول من القرن العشرين مع انطلاقة النازية و المنظرين لها الأكثر تطرفًا، أمثال فريديريك بيرنهاردي (F. Bernhardi) و رونزنبرغ (Ronsenberg)...مثلاً استند كاروس للبرهنة على اللامساواة بين الأعراق البشرية إلى علم الجمجمة لدى ميرتون. لكن فيما يتعلق بمسألة الدماغ، فقد سمحت اللوائح المقارنة لكاروس باقتراح رمزية خاصة أدخلت نوعًا من التدرجية ما بين الأوربيين مما جعله يتساءل: ألا يتحلى الجرمانيون بجمجمة أكبر حجمًا ؟. فألبان (Alban) بتوصيفه الإيطاليين بالفنون و الفرنسيين بنعم البلاغة، عزا إلى الإنكليز مواهب العمل و إلى إخوته في الوطن الموهبة السامية للفكر[48].

لكن مينزيل لامه، مع هذا كله، في عام ١٨٥٣ لكتابته عن الألمان بأنهم كانوا شعبًا من المفكرين قائلاً :" كل ما هو عملي عند الإنكليز و الفرنسيين لا يقوم على عناصرهم السلتية إنما على عناصرهم الجرمانية، سواء في القرون الوسطى المسيحية أو العصور القديمة الوثنية، إذًا لا يوجد شعب عملي أكثر من الشعب الألماني..."[49]. و ما يؤكد هذه النزعة العملية هو توسع الجرمانيين.

---

[47] مذكور في كتاب "الأسطورة الآرية"، سبق ذكره، ص٢٣٨.

[48] مذكور في "الأسطورة الآرية"، سبق ذكره، ص٢٥٨.

[49] نفس المصدر، ص٢٦٠.

فمن بعدها كرس نفسه لتمجيد فضائلهم العسكرية ليواجه بها بقية العالم: "لقد كنا نحن الألمان في السابق الشعب المسيطر في أوربا. لقد كان شعبنا أكثر حبًا للحروب و الذي لم تشهد مثله البسيطة من قبل. لقد فتتنا الإمبراطورية الرومانية العالمية و غزونا كل أوربا و بنينا إمبراطوريات جديدة، و دحرنا القبائل المسلمة و أقمنا الإمبراطورية الجرمانية المقدسة و احتل إمبراطورنا المرتبة الأولى في العالم أجمع"[50] .

أما غوستاف كليم فقد بذل جهده في تطوير مبدأ ثنائي القطب بشكل أخر حيث افترض فيه : أن إنسانية برمتها هي كالإنسان، كائن ينقسم إلى طرفين ضروريين الواحد للآخر. طرف فاعل و طرف سالب، رجولي و أنثوي (...). كما أن أي شعب لا يحتوى إلا على أعضاء من العرق السالب يبقى شيئًا غير كامل و غير مكتمل...."[51]. فلم يضم كليم إلى العرق الأنثوي السالب الشعوب الملونة فقط، إنما أيضًا السلافيين و خاصة الروس باستثناء طبقتهم السائدة. أما الطبقة الشعبية المستعبدة فتقارب حالتها، حالة السود...فيظهر العبيد علامات أصلهم السالب من خلال وجناتهم العريضة و عيونهم...و من خلال أنفهم المنبسط و الغليظ ثم من خلال لون البشرة الداكن أو الشاحب"[52]. ثم يرى كليم أن اللاتينيين كان ترتيبهم ضمن العرق الفاعل، لكن القبائل الجرمانية، رغم قلة عددها إلا أنها تغلبت على اللاتينيين دائمًا مما يشهد على تفوقها الأخلاقي و العقلي، و يبدو أن العناية الإلهية قد كلفتها بالسهر على أشكال تقدم النوع الإنساني، بما أنها احتلت، هي بالذات، عروش أوربا المسيحية"[53].

فقد ذهب كارل فوغت (C. Vogt) نفس المذهب إذ حاول، هو أيضًا، أن يفهم النساء هذا القانون: "إن الاختلاف ما بين الجنسين فيما يتعلق بتجويف الجمجمة، ينمو مع تطور العرق بحيث يتفوق الأوربي الذكر بكثير على الأنثى

---

[50] نفس المصدر.
[51] نفس المصدر، ص٢٦٠-٢٦١.
[52] نفس المصدر.
[53] نفس المصدر.

مثلما الذكر الأسود على الأنثى السوداء"[٥٤]. فنجد بالفعل هذا التقسيم الثنائي ما بين مبدأ "الرجولي" و مبدأ "الأنوثي" عند كارليل (Carlyle) الذى قابل كذلك الجرمانيين باللاتينيين، أو عند بسمارك الذي عارض الجرمانيين بالسافيين و السلتيين.

لقد انعكست كل هذه التصورات في نهاية القرن التاسع عشر في الموسوعة التاريخية التي تحولت إلى سلطة مرجعية في البلدان الجرمانية. على سبيل المثال، لودفيغ بوشنر أصاب هدفين بضربة واحدة، إذ لم يتخذ من الأسترالي مثالا للمتوحش المنحط، إنما من رفيقته، المرأة المنهكة بالعمل، كونها هي أيضًا تستخدم قليًلا جدًا كلمات مجردة و لا تعرف العد لأكثر من أربعة، و لا تعي بذاتها أو تفكر على طبيعة وجودها"[٥٥]. فبفعل تشرب بوشنر، فضًلا عن ذلك، بفكرة التقدم الإنساني، فهو يؤكد أن التفاوت الذهني ما بين الشقر و السود لا يمكن إلا أن يتنامي بما أن الأولين تقدموا دائمًا و بسرعة أكير من الآخرين. وفي نظره، أن الطبقات الأدنى، السيئة التحضر و الفظة يمكن مقارنتها، من عدة نواح، بالشعوب البدائية. من هنا تنجم الفجوة ما بين الأعراق. فإذا كان الانصهار غير ممكن ما بين عرقين مختلفين، كالآري و السامي، فهو يمكن أن يتم ما بين الشبيه و الشبيه في الحياة الإنسانية مثلما هو الأمر في الحياة الحيوانية و النباتية، إن الطبيعة تظل و سوف تبقى بامتياز أرستقراطية تعاقب بلا رحمة كل ما يلامس نقاوة الدم"[٥٦].

وسوف تمثل العنصرية الهتلرية، بلا شك، في القسم الأول من القرن العشرين، شكلاً هذيانيًا منصبًا على المركزية الإثنية، أي نسقًا من الأنوية الجماعية متضافرًا مع نسق متميز ذي قاعدة إثنية، لأنه في فترات الأزمة الحادة تميل الرأسمالية إلى نوع من التصنم و تدفعه إلى ذروته. لذلك عندما بدت أزمة ما أنها تهدد وجودها استولى على الطبقة الألمانية القائدة اعتقاد بأبدية قيمها العرقية، ظنًا منها أنه بمقدورها الإفلات من الواقع الاجتماعي -التاريخي. هكذا

---

[٥٤] مذكور في كتاب داروين *The Descent of Man*، مصدر مذكور، ص٨٧٥.
[٥٥] مذكور في نفس المصدر، ص٢٨٣.
[٥٦] مذكور في كتاب بولياكوف "الأسطورة الآرية"، مصدر مذكور، ص٢٨٤.

تبدو العنصرية كنوع من التصنم المدفوع نحو الذروة. و بهذه الصفة، يكون تاريخها -الذي نظنه مغلقًا- مرحلة أساسية من عملية الفصام الثقافي.

يمكن القول إذًا أنه قد سيطرت الحتمية العرقية على الساحة، في العالم المتعالم الذي أراد لنفسه أن يكون علميًا، حتى نهاية القرن التاسع عشر. ففي الوقت الذي بدأت فيه هذه الحتمية تخلي المجال لنظريات أخرى صارت قسمًا من عقيدة دينية لجمهور واسع. يعتبر أحسن من عبر عنها الناقد الفرنسي جان فينو (J. Finot) حينما قال عام ١٩٠٤:" لقد انتقلت ثمرات الخيال العلمي هذه، التي استقبلت بطريقة عمياء و بلا أي نقد، إلى كتب التاريخ و التربية. و اليوم من ألف أوربي ثمة ٩٩٩ منهم مقتنعين بأصالة أصولهم الآرية (...). لقد بات هذا الأمر من المسلمات. على إثر هذه العقيدة المجذرة، بعمق، في الوعي الأوربي لم تتوقف علوم الاجتماع و التاريخ و السياسة و الآداب الحديثة عن مقابلة الآريين بالشعوب السامية أو المنغولية الأخرى. لقد صار الأصل الآري نوع من النبع الناجع الذي تصدر عنه الأخلاق العليا لأوربا و فضائل سكانها الأساسيين. و حينما تتم مقارنة بين ذهنيتين و أخلاقيتين بسهولة ، بلغة العلوم الاجتماعية الراهنة، "آري" أو " لا آري". بذلك كان يعتقد أن كل شيء قد قيل"[٥٧].

في الواقع بلغ الخطاب العرقي على يد علماء الإناسة الألمان إلى التحول إلى ترسانة أيديولوجية عرقية توسعية واضحة الأغراض من خلال النازية والفاشية وامتداداتهما الصارخة في العالم الثالث و منها على سبيل المثال الدولة الصهيونية و النظام العنصري لجنوب أفريقيا...

نرى هنا كيف تمحورت أشكال الخطابات حول النموذج "المتفوق" المتمثل في الإنسان الأبيض، وكيف ارتبطت بظاهرة السلطة لكن دون أن تحدد هويتها: هل كانت سلطة طبقة أو دولة أو إمبراطورية ؟ إذ يكفي أن تتميز عرقيًا حتى تصبح السيطرة تفوقًا ضروريًا و طبيعيًا لا يمس، كما لو أنه مدون في طبيعة الأشياء. و ليس ثمة مدعاة للدهشة فيما لو رأينا التقسيم العالمي للعمل

Jean Finot, *Le Prejuge de Race*, Paris, 1906, p. 354-357.

والمنافسة بين الدول يترجمان بحواجز بيولوجية حيث العرق الأبيض ينصب نفسه وصيًا على مصائر الشعوب. و ذلك عن طريق نزع الملكيات للجماعات المحلية المغزوة و دمجها في دائرة السوق لتوسيع الإنتاج الرأسمالي في العالم، ثم إلحاق أي معيار احتماعي بنظام الأجر. و ذلك باستغلال واسع و كبير لليد العاملة المستعمرة بحيث تغدو المجتمعات الملونة مجبرة على بيع قوة عملها بأسعار رخيصة.

إذا كان التبادل في "عصر النهضة" يقوم على التبشير باسم "الله الحقيقي" مقابل غزو الذهب، فقد صار في القرن التاسع عشر يقوم على جلب "الحضارة" مقابل استثمار الموارد "غير المستغلة". فهكذا كانت تتم الصفقة مع المغبونين، و لا تزال، باسم منح الحرية وتمارس المعايير العرقية على أهالي البلاد المغلوبة. و لما كان الاقتصاد التجاري يفرض ثنائية أبيض / غير أبيض، كان لا بد من أن يسمح تعميم العلاقات التجارية بتفاوت مفرط حيث يتم توزيع العمل على النمط الآتي: إلزام الغالبية بعمل السخرة أما الآخرون فمهماتهم تقتصر على تسهيل معاملات المركز الرأسمالي من خلال أدوارهم كأتباع وتجار وسطاء وموظفين تابعين لإدارة النظام العالمي الجديد.

بموجب منطق كهذا لم يعد الاستعمار يعني مجرد عنف و تدمير، إنما على العكس، عنف "عقلاني"، لا بل قانوني و ضروري. كما لم يعد ثمة شيئ عقلاني، بالمعنى الحرفي، سوى للنظرية الأنثروبولوجية (الإناسة) عن الثقافة التي اصطلح على تسميتها بـ "البدائية" أو "الوحشية" وليس للثقافة بالذات الموسومة بـ "البدائية" أو "الوحشية". و إذا كان لا مناص من حديث عن عقلانية هذه الأخيرة، بلغة الأنثروبولوجيا المعاصرة، فلا يمكن أن تكون إلا عقلانية ممنوحة أو مستعارة، و ممتثلة لنظرة العلوم الإنسانية الغربية. و هذا انطلاقًا من المحاجة الرائجة حتى اليوم التي تقول: أنه لا يوجد عند هذه الثقافة المهمشة ما يخولها إبداع عقلانية من رحم ثقافتها و بالطريقة المناسبة لتفاعلها واستيعابها لثقافة المركز الغربي.

بمقتضى هذا المنطق ما على عقلانية ثقافة السكان المحليين – غير المعترف بها – إلا الذوبان في الممارسة العقلانية للأنثروبولوجيا الغربية القاطنة في داخل

المفهوم الوضعي للعلم كنموذج وحيد للمعرفة. و إذا حدث أن تكرمت هذه الأنثروبولوجيا بفهم الأسطورة في الثقافة المسماة بـ "البدائية" كان عليها أن تدمر المعنى المباشر المعاش لأصحابها، اعتقادًا منها أنها بهذا تحوز على المعنى الحقيقي لها. إذ حسبها أن تضع الأسطورة أمامها كموضوع سالب و جامد حتى تسقط عليها عدم قدرة أهلها على فهمها، و ليس أمامها، كي تصبح قابلة للفهم إنسانيًا و تاريخيًا، إلا الامتثال لهجمة التحليل "العلمي" و أدواته المفاهيمية، المسبقة الصنع، لكي يضمنها إسقاطاته الإستيهامية.

في الحقيقة، إن كل ما يدخل من عناصر في تكوين الثقافة الموسومة بالبدائية -من دين و أسطورة و فلسفة أو حكمة- صار، في آن معًا، في حكم المرفوض أو المحتفظ به في قوالب هذه النظرية "العلمية حقًا". و لا يهم، في النهاية، ما إذا كانت الثقافة الواقعية لهذه المجتمعات في الأطراف محكومًا عليها بنظرة متأملة مشيئة. و لا يهم أيضًا أن يكون السكان الأصليين وريثي حضارات عظيمة قديمة. و إذا حصل أن اعترف بعظمة و روعة هذه الحضارات فهذا مشروط بقدر استجابتها لمصالح و ترميزات المركزية الغربية. كما لو أن لا وجود لمجتمعات ما وراء البحار إلا بمقدار استتباعها لسياسات و اقتصاديات المتروبولية (أي المراكز الغربية).

٣- التقدم: استعمار و تحضير ؟!

لقد صارت هذه المذاهب الأيديولوجية على اختلاف تلاوينها العرقية و التي تضمنت الخطاب العلمي المسيطر و المؤسس في القرن التاسع عشر، تعني تحديدًا، خطاب الإنسان الأبيض الحضاري و الراشد وريث عصر "الأنوار" و صانع المستقبل و حامل رسالة التقدم و التطور "شرعًا". و تحت قيادة هذا الخطاب تم تحالف الدولة المركزية الدستورية و العلم و الجيش و الصناعة و الكنيسة (حاملة رسالة التبشير) لتوزيع الأدوار و تقاسم المهمات ضمن إستراتيجية منظمة. فبعدما كان الغزو يقوم على النهب اللاعقلاني و الاستيلاء، من قبل المغامرين و الرواد المرسلين استعيض عنه بإدارة أكثر رقابة و تخطيطًا، تتراوح مهماتها حسب الظروف، بين مطاردة و تهميش السكان المحليين وبين

تسخيرهم أو تصفيتهم (كما حصل و يحصل لهنود أمريكا و غيرهم). فقد كانت تجري كل هذه العمليات و لا تزال -و لو بأساليب مختلفة غير مباشرة- باسم الحضارة و الحرية و حقوق الإنسان، أو بعبارة أخرى باسم تقدم الإنسانية جمعاء. كما راحت أيديولوجيا الغزو، لتبرير مهمتها العالمية، تتوسل حججًا، من بينها، سد فراغ الدولة لدى الشعوب "البدائية" -لكونها تعيش على اقتصاد الكفاف- و تحرير المجتمعات الأصلية أيضًا من "دولة الاستبداد الشرقي".

لكي تصبح هذه الإستراتيجية فاعلة كان يقتضي إتباع الإجراءات التالية: التوسع المستمر و تحريك الحدود نحو الغرب أو الشرق، إرسال علماء الجغرافيا والمستشرقين و علماء الأجناس و المرسلين المبشرين، من أجل وضع الخرائط وإنشاء المعاجم و تأسيس مدونات للأجناس و الطوائف و القبائل. فقد كانت كل هذه الإجراءات مفيدة للغاية من أجل معرفة و تسهيل إقامة العرقية، كمبدأ من مبادئ هذه الإستراتيجية، على الصعيد العالمي. لقد كان هذا البعد التاريخي الجديد امتدادًا لأمنية كريستوفر كولومبوس حينما شق طريقًا نحو الهند الغربية من أجل إبراز قوة ملكة و جلب الغنيمة له ثم التبشير وسط السكان الأصليين "الجاهلين" بما يحمله لهم من "بشرى".

في الحقيقة حتى لو اقترن الإنجيل الديني بإنجيل جديد، حسب سان سيمون وأوغست كونت، ثم استبدل المسافر و المكتشف بالإدارة الاستعمارية و عميل الشركات التجارية، لم يتغير شئ في الجوهر: تحالفت نزعة توحيد الكنائس مع النزعة الكونية الأوربية للقيام معًا بتربية مختلف الفئات و الطبقات البشرية تبعًا لمستوى التطور ونظم الحضارة الغربية. لأنه، بنظر كونت، آنذاك، لا يمكن لأي تقدم عظيم أن يتحقق بالفعل إذا لم يتجه، بالنهاية، نحو التعزيز الحقيقي للنظام"[58]. بذلك سوف تلعب الرابطة العميقة الموحدة لكل الفلسفات، بدءًا من كونت حتى سبنسر، دورها الكامل، أي إيجاد نظام صيرورة إنسانية مأساوية ومحددة ينجزها فاعل ما (كنيسة، شعب، وطن، حزب، أمة، دولة).

---

[58] Auguste Comte, *Systeme de Politique Positive*, Tome IV, 1854, p. 17.

ضمن هذا المنظور رأى الفكر التبشيري للأنجليكان ومختلف الطوائف الإنجيلية و الجمعيات العلمية، التي أرادت تحسين معرفة العالم، و أنصار النزعة الوضعية و التطورية السبنسرية الباحثة عن تغيير الواقع لإنتاج الثراء أكثر فأكثر عن طريق الصناعة، أنها على حق في اعتبار الإمبراطورية بمثابة ثمرة العناية الإلهية أو الروح الإنسانية. و هذا لاعتقادها أنها متحررة من الأوهام الميتافيزيقية و عاملة من أجل الأزمنة الجديدة للصناعة.

إلا أنه ستوجد سمة سياسية مباشرة بصورة أكثر مرتبطة بفكرة أن الدولة - الأمة، التي كانت بريطانيا أبرز من عبر عنها آنذاك، تم بناؤها في كنف الفكر الليبرالي الذي كان جون لوك أول المؤسسين له. إذ كان قد تصور، هذا المنظر، بادئ ذي بدء، أن الميثاق هو الذي يؤسس المجتمع المدني. و هذا لكون الدولة بمثابة عقد ما بين مالكين يسلمون لسلطة عليا الحق في العقاب (الاعتداءات على الشخص و الملكية) و أخذ العناية بالشئون المشتركة. لكن المالك تم تعريفه كمن يحتل أرضًا و هو يعرف، بطريقة أو بأخرى، كيفية استثمارها[٩] .

و بما أن الدولة قد حددت بإقليمها فهي تتألف من مجموعة ملكيات يحتلها المواطنون، أي المالكون الحقيقيون أو المفترضون، و على هؤلاء تشغيل الآخرين. ضمن هذا الإطار بات من الطبيعي أن يكون البدو، أي أولئك الذين لم يستقروا في أرض ما و لم يقوموا قط بحفر المناجم، من خارج الميثاق المدني أو خارج القانون، و من العدل إدخالهم فيه (أو إجتثاثهم في حال رفضهم). من ذلك الحين كان على أولئك الذين يعيشون على أرض ما دون يستثمروها إلى الحد الأقصى الذي يمكن أن تنتج فيه، أن يقبلوا، كي يدخلوا الحضارة، بوصاية أولئك الذين يحتفظون بالوسائل المادية و الثقافية التي تحسن الإنتاج. لذلك لم تتردد بريطانيا، كي تستقر، في أن تقضي على السكان المحليين لأمريكا الشمالية ونيوزلندا. وخاصة عندما اتخذت المملكة المتحدة من طريق الهند محورًا لها عمدت إلى توطين مستعمرات للاستغلال بصورة منظمة كي تؤمن لها المواد

---

[٩] John Locke, in: ***Deuxieme Traite du Government Civil: Constitution Fondamentales de la Caroline***, Traduction B. Gilson, Paris, Urin, 1967.

الأولية، كما لجأت إلى خلق أسطول تجاري في أواسط النصف الثاني من القرن التاسع عشر لتغطية القسم الأكبر من المبادلات العالمية.

لقد كمنت حيلة دزرائيلي، آنذاك، في إنشاء نوع من الإجماع حول هذا النموذج الجديد للاستعمار لكي يلبي هذا الأخير، بالكامل، مصالح الطبقات المسيطرة للمجتمع المدني و مصالح سلطات الدولة و يؤمن الهيمنة العالمية للأمة. إذ "مثلما يحتاج مبدأ الحياة العائلية- على حد تعبير هيجل عام ١٨٢٨- إلى الأرض و المال و التربة، كذلك تحتاج الصناعة، كي تحيا، إلى العنصر الطبيعي وهو البحر. فقد يوفر هذا التوسيع للعلاقات وسيلة للاستعمار الذي دفع إليه مجتمع مدني ناجز ما، سواء بصورة منظمة أو مشتتة، فضلا عن أن هذا الاستعمار يسمح لهذا المجتمع بتوفير قسم من سكانه بالعودة نحو المبدأ العائلي على ارض جديدة، و توفير ذاته، في نفس الوقت، بمنفذ جديد لعمله"[٦٠].

إن هذا التصور يتوافق بلا ريب مع تلك المرحلة التي بلغ النظام الاقتصادي الرأسمالي خلالها نضوجه ووجد مصلحته في توسيع أسواقه عبر استغلال الثروات الطبيعية و اليد العاملة بأسعار منخفضة. غير أن الدولة تولت هي بالذات الإشراف على إدارة هذا النظام لتمثيل مصلحة توسيع حق العمل لمواطنيها.

ضمن هذا المسار رسم المستشرق كورزون (Curzon) العلاقات ما بين إنكلترا و الشرق و ذلك على شكل استملاك لفضاء جغرافي شاسع مستملك بالكامل من قبل سيد استعماري فعال يطرح نفسه -بشكل ما - على أساس أنه "مساعد اجتماعي و ثقافي"، و يحاول أن يبرز الوجه الإيجابي لسياسته في الوقت الذي يحتفظ فيه بمقاصد سياسية اقتصادية مبيتة. لذلك لم يتردد كورزون في كشف مقاصده عندما صرح عام ١٩١٢ في الجمعية الجغرافية التي كان يترأسها بالعبارات التالية:

"بفضل الجغرافيا لا غير نفهم فعل القوى الكبرى للطبيعة و توزيع السكان و نمو التجارة و توسيع الحدود و تطور الدول...

---

٦٠ Hegel, *Principes de la Philosophie du Droit*, op. cit., p. 260-261 et 263-264.

"إذًا، إننا نملك حق القول بأن علم الجغرافيا هو واحد من العلوم الأولية وهو جزء من التوازن الضروري لفهم المواطنة، و هو عامل ضروري لتشكيل إنسان عام"[61].

و بما أن هذا العلم كوني في نظر كورزون فإنه يكشف عن أهمية عالمية للغرب الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة طمع صريح. حيال هذا المنحى لم تتردد فرنسا في إظهار مزاعمها الاستعمارية و التأكيد على قدرتها في الاستناد إلى مطامح قديمة تتوافق مع خطط الصناعة و التجارة. على هذا الأساس أعلنت جمعية الجغرافيا في باريس في نهاية عام ١٨٧١، أنها لم تعد تحدد نفسها بـ "تصور علمي تجريدي"، بل حضّت المواطنين على "عدم نسيان أن تفوقنا القديم كان قد بطل مفعوله يوم أن توقفنا عن أن نكون في مقدمة الصفوف...فيما يتعلق بانتصارات الحضارة على البربرية"[62].

ويصرح لارونسيير لونوري (la Ranciere le Naury) في موضع آخر عام ١٨٧٥، أن "العناية الإلهية أملت علينا واجب معرفة الأرض و توسلها للفتح. هذه الوصية السامية هي من الواجبات الإجبارية المسجلة في عقلنا و نشاطنا. ثم إن الجغرافيا، باعتبارها العلم الذي يوحي كذلك بوفاء جميل جدًا ضحى الكثيرون لأجله، فقد أصبحت فلسفة الأرض"[63].

إلا أن لوري بوليو (Leroy-Beaulieu) ذهب بعيدًا في تعزيزه لهذه الفلسفة لما قال:"حينما يبلغ مجتمع ما بذاته درجة عالية من النضج و القوة، يستعمر، ينجب، يحمي، يضع شروط التنمية السليمة و يقود مجتمعًا جديدًا ما خارجًا من أحشائه نحو الرجولة. ثم إن الاستعمار هو أحد المظاهر الأكثر تعقيدًا و الأكثر

---

[61] G. N. Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings*, London, Georges Allen and Unwin, 1915, p. 155.

[62] مذكور في كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق...."، سبق ذكره في الطبعة الفرنسية، ص٢٤٩.

[63] Cite Par, Raoul Girardet in: "*L' Idee Coloniale en France 1871-1962*", Paris, La Table Ronde, 1972, p. 33.

دقة في مجال الفيزيولوجيا الاجتماعية. إنه مؤشر لقوة توسع شعب ما و على قدرة توالده و نموه و تكاثره في المكان..."[٦٤].

لقد نشأ قسم كبير من الحماس التوسعي للعلم في فرنسا، خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، عن رغبة واضحة في التعويض عن الانتصار البروسي (١٨٧٠-١٨٧١) و عن رغبة شديدة في مضاهاة النجاحات البريطانية الحاسمة. لقد كانت هذه الرغبة الشديدة قوية جدًا من المنافسة الإنجليزية-الفرنسية في الشرق، و خاصة أن فرنسا كانت مهتمة باللحاق بالإنكليز و المساواة بهم في كل ما يتعلق بالشرق.

لكن الدفاع المعلن عن الاستعمار، الذي جند جول فيري (Jules Ferry) نفسه له كان أكثر تنظيمًا و صراحة من كل سابقيه، إذ أكد :" أن السياسة الاستعمارية هي بالدرجة الأولى بنت السياسة الصناعية. لأن الرساميل تتوافر في الدول الغنية و تتراكم بسرعة. كما أن النظام الصناعي هو في طريق النمو المستمر...ثم أن التصدير هو عامل أساسي في الازدهار العام، و يقاس حقل توظيف الرساميل، مثل طلب العمل بامتداد السوق الخارجية"[٦٥]. و يضيف أن المشروع الاستعماري أصبح واجبًا بمقدار عدم نجاح أوربا في تنظيم تقسيم العمل بشكل صحيح في كنفها. من وقتها أفضى التنافس بين الدول الأوربية إلى حد أنه بدأت تدخل، بلا توقف، قوى جديدة على الساحة الدولية حتى بات الواجب الوطني يقضي باحتلال المرتبة الأولى في حلبة التنافس.

إذا كانت الأسباب الاقتصادية الليبرالية و مسوغاتها لم تعد تكفي، فقد كان لا بد من اللجوء إلى مسوغات أخرى تبرر التوسع الاستعماري بواجهة "إنسانية". هذا ما جاء على لسان جول فيرى:" هل يمكن أن ينكر أحد ما أنه صار في أفريقيا الشمالية عدلًا و نظامًا ماديًا و أخلاقيًا أكثر و مساواة و فضائل اجتماعية أكثر، منذ أن قامت فرنسا بفتوحاتها ؟... هل يمكن إنكار أن الهند،

---

[٦٤] Cite Par Agnes Murphy in: *The Ideology of French Imperialism:1817- 1881*, Washington, Catholic University of America Press, 1948, p. 110 et 136 et 189.

[٦٥] Cite Par R. Girardet in: *L'Idee Coloniale...*, op. cit., p. 46 et 53.

على الرغم مما عانته من حلقات مؤلمة في تاريخ هذا الغزو، يوجد فيها اليوم، بلا حدود، عدل و نور و نظام و فضائل عامة و خاصة أكثر من ذي قبل، منذ الفتح الإنكليزي لها ؟ و هل يمكن إنكار أن الاستعمار هو ثروة عظيمة لهؤلاء السكان البؤساء في أفريقيا الاستوائية، حينما وقعوا تحت حماية الأمة الفرنسية أو الأمة الإنكليزية ؟"[٦٦].

ثم آخر حجة توسلها جول فيري كانت تحمل طابعًا ميكافيليًا صرفًا لأنها اتخذت مبحثًا حساسًا في فكر الدولة الوصية، المشغولة في تبرير الميول الإمبريالية، أي مبحث الأمن من خلال التوسع. و قد تجلى ذلك " في أوربا الحالية، و في هذا التنافس الذي يعج بالمتنافسين الذين نراهم يزدادون من حولنا، بعضهم من خلال الإتقان العسكري أو البحري، و بعضهم الآخر من خلال التطور العظيم للسكان المتنامين بلا توقف، في أوربا، أو بالأحرى في كون مصنوع على هذه الشاكلة تعتبر سياسة التأمل، بكل بساطة، هي الطريق نحو الانحطاط. إن الأمم، في الزمن الذي نحن فيه، ليست عظيمة إلا بقدر النشاط الذي تنميه. ثم ما نفع الإشعاع بلا عمل و لا تدخل في شؤون العالم. ثم ما نفع الوقوف على حدة من كل الترتيبات الأوربية و اعتبار أي توسع باتجاه أفريقيا أو الشرق بمثابة فخ أو مغامرة. إن العيش على هذا الشكل بالنسبة لأمة عظيمة، صدقوا، إنه استنكاف. ثم، في زمن لا يمكن أن تصدقوه، إنه الانحدار من المرتبة الأولى إلى المرتبة الثالثة أو الرابعة. لقد عبر الحزب الجمهوري عن تفهمه أنه لا يمكن أن نقترح على فرنسا أن تقتدي بمثال سياسي مطابق لمثال الأمم كبلجيكا و سويسرا الجمهورية، فلا بد من شيء آخر لفرنسا. لا يكفي أن تكون هذه الأخيرة بلدًا حرا فقط إنما لا بد أن تكون أيضًا بلدًا عظيمًا يمارس على مصائر أوربا كل التأثير الذي في حوزتها. و عليها أن تنشر هذا التأثير و تنقل، بقدر المستطاع، لغتها و عاداتها و علمها و أسلحتها و عبقريتها إلى كل مكان"[٦٧].

---

[٦٦] Cite in: *Conceptions Politiques...*, op. cit., p. 417.

[٦٧] نفس المصدر، ص٤١٨.

نرى هنا أن ثمة رابطة سياسية مشتركة تجمع كل هذه الخطابات، مفادها أن ثمة رابطة توليف و تتويج للضرورة الاقتصادية التي، تحت ضغط الإكراه لفتح أسواق و غزو ثروات طبيعية و الأمر الأخلاقي، صنع واجب الأخذ بيد الأمم المحرومة أو إسعافها. إن هذا المنطق الإمبريالي المسيطر لفرنسا وبريطانيا لم تتخلف عنه ألمانيا وإيطاليا و الولايات المتحدة و اليابان و القومية الصهيونية، فيما بعد، حيث طالبت جميعها في الاشتراك في عمليات التوسع.

فحيال خطاب التقدم الرائج هذا، الذي نصب نفسه محضرًا و مستعمرًا ما هو موقف ماركس و أنجلز منه و من الصورة التي صنعها الفكر الليبرالي الرأسمالي الغربي عن الشرق. ألم ينبهرا على غرار هيجل و كونت و سبنسر و غيرهم... بالأسطورة الخاصة بالتقدم الأحادي و الحتمي للإنسانية ؟ ألم ينطبعا بطابع المركزية الأوربية، السمة المميزة للقرن التاسع عشر ؟. في الواقع، لم يفلتا منها و لم يقطعا معرفيًا و لا أيديولوجيًا - كما روج التوسير و مريديه- مع ثوابتها الأساسية الداعية إلى "رسالة حضارية" في الشرق، بل تصور أن كل ما يدمره النظام الغربي في الشرق ما هو إلا التخلف و الاستبداد و الجمود.

ففي الوقت الذي تفاعلا فيه مع مسألة ايرلندا المستعمرة من قبل البرجوازية البريطانية، و مع مسألة بولونيا الخاضعة لسوط عساكر قياصرة أوربا الوسطى والشرقية، راحا يبرران المهمة البناءة للاستعمار في المجتمعات الأفريقية و الآسيوية، مما شكل احتياطًا نظريًا أيديولوجيا يعزز هيمنة المركزية الغربية وتثبيتها و ترسيخها. هذا على الرغم من أن الفكر الماركسي بوجه عام قد ساهم في حقبة ما في التخفيف من غلواء صدماتها المدمرة على الشرق أو "العالم الثالث" و توفير بعض محاولات النهوض القومي لهذا الأخير لبضع عقود من السنين من خلال الحرب الباردة ما بين القوتين العظميين، الولايات المتحدة و الاتحاد السوفيتي قبل انفراط عقد إمبراطورية هذا الأخير و انهيار المعسكر الاشتراكي عامة مؤخرًا.

ضمن هذا السياق شدد ماركس و أنجلز، في بيانهما الشيوعي، على الدور الثوري البارز للبرجوازية الأوربية واختراقها للشرق باسم العلم و التقدم والحضارة:" لقد أخضعت البرجوازية الريف للمدينة. لقد انتزعت قسمًا كبيرًا

من السكان و من توحش الحياة في الحقول. ثم بينما كان يجرى إخضاع الريف للمدينة و البلاد البربرية أو نصف البربرية للبلاد المتحضرة، كان يتم إلحاق الشعوب الفلاحية بالشعوب البرجوازية و الشرق بالغرب"[٦٨].

يستدل من هذا التصور أن للبرجوازية مهمة حضارية عالمية و عازمة على كسر الحدود و إجبار الآخر، في الأطراف الشرقية المهمشة، على أن يصير برجوازيًا، بل حضاريًا. لماذا ؟ لأن البرجوازية، حسب تعبير ماركس وأنجلز: "تجرف في تيار الحضارة حتى الأمم الأكثر بربرية" ثم "تجيء مدافع البرجوازية الأوربية الضخمة لتدك كل ما هنالك من أسوار صينية و تكره أشد البرابرة عداءً و كرها للأجانب على الاستسلام، و تجبر البرجوازية كل الأمم، في ظل موت يهددها، على أن تتبنى النمط البرجوازي في الإنتاج"[٦٩].

بهذه الرؤية الطوباوية الكونية و المحكومة بنزعة المركزية الأوربية، كانت الماركسية الكلاسيكية تبرر تصدير العنف للخارج و تقدم، بالتالي، الوعود تلو الأخرى للشعوب الشرقية توهمًا أن البرجوازية مقبلة من المركز لتصنع لها طبقات بروليتارية صناعية مساعدة على توسيع صفوف الأممية العمالية في أوربا لانتصار الثورة، مستقبلًا، بقيادة البروليتاريا الغربية.

بناءً على هذه المقدمات، صار من الطبيعي أن يشجع ماركس و أنجلز الحملات الاستعمارية على آسيا و أفريقيا و يغطيان على جرائمهما باسم دورها الحضاري في الشرق.

لقد ذهب ماركس، بالذات، في خطابه "التقدمي"، عام ١٨٥٣، إلى حد التأكيد على أن غزو بريطانيا للهند يعتبر عامل تحضر اقتصادي وسياسي:"أمام إنكلترا مهمة مزدوجة تنجزها في الهند : الأولى تدميرية والثانية توليدية .. إزالة المجتمع الآسيوي القديم و وضع الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا"[٧٠].

---

[٦٨] "*Manifeste du Parti Communiste*" De Marx et Engels, Traduit Par Francois Chatelet, Edition Pedagogie Moderne, Paris, 1981, p. 22.

[٦٩] ماركس و أنجلز "البيان الشيوعي"، نفس المصدر، ص٢١.

[٧٠] راجع :"مجتمعات ما قبل الرأسمالية"، نصوص مقتطفة عن ماركس و أنجلز، المطبعة الاجتماعية، باريس، بالفرنسية، ١٩٧٨، ص١٧٨.

انطلاقًا من هذه البداهة الوضعية لم يتردد في تبرير هـذه المهمة بـالقول" إن المجتمع الهندي لا تاريخ له، أو على الأقل ليس لـه تـاريخ معروف. و إن مـا نسميه بتاريخ الهند ما هو إلا تاريخ الغزاة المتعاقبين الذين أقـاموا إمبراطوريـاتهم على القاعدة السلبية لهذا المجتمع الجـامد و اللامقـاوم"[71]. بذلـك المنظـور يريـد ماركس أن يلغي تاريخ الشعوب الآسيوية ليصل إلى نتيجة مفادها أنه ليـس ثمـة تاريخ إلا من خلال تاريخ أوربا التي تفرض على العالم جيوشـها و منتجاتهـا و مبشـريها، بحجة أن الآخر مـا هـو إلا التجسيد لـ "الاستبدادية الشـرقية" و "التسـلطية" و "الجمـود"، و أفقـه الوحيـد و الأوحـد هـو المـوت الحتمـي أمـام عجلات الحضارة الأوربيـة الـتي تجـري مـن أجـل استزراع التـاريخ و الحركـة الجدلية في أرض الموت والاستبداد.

على هذا الأساس لم يحجم ماركس إذًا عن صياغة قـانون عـام يصـف فيـه العلاقات ما بين الهند و بقية الشعوب الأخرى عبر التاريخ بهذه العبـارات " إن العرب و الترك و التتار و المغول الذين غزوا، في فترات متعاقبة الهند، سرعان ما صاروا جـزءًا مـن السـكان الهنـود. و هـذا لأن الغـزاة الـبرابرة تركـوا أنفسـهم يغلبون، بموجب القانون الأبدي للتاريخ من قبل الحضارة المتفوقة لرعايـاهم. إلا أن البريطانيين كانوا أول الغزاة المتفوقين الذين لم يتـأثروا بالحضـارة الهنديـة، إذ دمروها من خلال تدمير الجماعات الأهلية المحلية و إبادة صناعتهـا المحليـة بإزالـة كل مظهر من مظاهر العظمة و الشـموخ في المجتمـع المحلـي. و لم يحمـل تـاريخ سيطرتهم على الهنـد أي شئ إضـافي غـير هـذا التدمـير. إلا أن عمليـة الـولادة كادت تشق طريقها عبر أكوام الحطام، لكنها مع ذاك قد بدأت"[72].

في الواقع أن ماركس لم يتوقف عند هذا القدر من التبرير إنمـا راح يتوسـل كافـة الحجـج لتسـويغ هـذه المهمـة التدميريـة مـن موقـع المستشـار للقـوى الاستعمارية: "صحيـح أن إنكلـترا بإحداثهـا ثـورة اجتماعيـة في الهنـد كـانت تقودها مصالحها الأكثر دناءة و تتصرف بطريقـة تافهـة لبلـوغ أهدافهـا. لكـن المسألة لا تكمن هنا. إذ يفترض معرفة ما إذا كانت الإنسانية قادرة علـى إنجـاز

---

[71] نفس المصدر.

[72] نفس المصدر، ص١٧٨-١٧٩.

قدرها بدون ثورة أساسية في الوضع الاجتماعي لآسيا. و إلا مهما بلغت جرائم إنكلترا تبقى هذه الأخيرة، بإحداثها هذه الثورة، أداة لا واعية للتاريخ. في هذه الحالة، باستطاعتنا الشعور ببعض الأسى تجاه مشهد انهيار العالم القديم، و من حقنا أن نهتف مع جيته (Goethe):

"هل من واجب هذا الأسى أن يعذبنا
في الوقت الذي يزيد من فرحنا...
ألم يسحق نير تيمور عددًا لا يحصى من الأرواح البشرية ؟"[٧٣].

في نفس السياق يندرج خطاب رفيقه الأمين أنجلز. فعندما يعرض هذا الأخير للمهمة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر يكتب في سنة ١٨٤٧، إثر توقيف المستعمرين الفرنسيين للأمير عبد القادر الجزائري، قائد المقاومة الجزائرية آنذاك، فيؤكد :" لا أمل من نضال البدو... غير أن فتح الجزائر هو حدث مهم و مساعد على التقدم و الحضارة... بفضل هذا الفتح يحمل البرجوازي الحديث الحضارة و الصناعة و النظام و "الأنوار" إلى السيد الإقطاعي أو قطاع الطرق و للحالة البربرية للمجتمع "[٧٤].

ثم يتابع فيما بعد، عام ١٨٦٠، أي بعد أن تقدم المستعمرون الفرنسيون خطوات كبيرة في عمليات الإبادة لمسلمي الجزائر والتدمير لاقتصادهم و سياستهم و ثقافتهم، على الرغم من التقدم الواسع لهؤلاء الآخرين و مقاومتهم الشجاعة لكل أشكال دسائس المحتل، يكتب تحت عنوان " الجزائر: مدرسة حربية" ليشيد بالمنجزات المهمة التي حققها الجيش الفرنسي في الجزائر من خلال اكتشافه لأدوات و أساليب حربية مختلفة، إثر ممارسته لعمليات الإبادة للمسلمين هناك. فينصح أنجلز الجيش البريطاني الاستعماري بأن يستفيد من التجربة الفرنسية في حروبه في شمال الهند، بهذه العبارات :"لا يزال يوجد إمكانيات لتحسين هذه المبتكرات. لكن لماذا لا يساهم الجيش الإنكليزي من طرفه فيها ؟ لماذا لا يتوصل الجيش الإنكليزي، في شمال غرب الهند، إلى تجنيد

---

[٧٣] نفس المصدر، ص١٧٧.

[٧٤] "الماركسية و الجزائر"، نصوص لماركس و انجلز، مطبعة ١٠/١٨، بالفرنسية، ١٩٧٦، ص٢٥-٢٦.

أفواج ضمن جيشه لتكون له في الوقت الراهن، مثلما للفرنسيين، جسمًا قادرًا أن يلعب دور المطاردين لأنصار الزوايا الصوفيين"[٧٥].

بذلك لم يعد أنجلز مجرد مؤرخ و عالم و مبشر بالحضارة الأوربية فحسب، إنما يريد أن يكون أيضًا منظرًا عسكريًا و استراتيجيًا ليؤدي خدمات أكثر فعالية للاستعمار الأوربي. ثم، على الرغم من دعاويه إلى "الثورة العمالية العالمية"، كرفيقه و معلمه ماركس، لم يحجم أيضًا عن ربط نجاحها بالمركزية الأوربية باعتبارها الوصية، في المقام الأول، على مصائر الشعوب الشرقية و تحركاتها.

في الحقيقة ما قامت به الماركسية في أدبياتها حول الشرق كان امتدادًا للمدرسة الاستشراقية الليبرالية. إذ تحولت بتنظيراتها إلى صمام أمان يدعم من عنفوان المركزية الغربية و يكرس تنامي مجتمعاتها في مقابل تدمير أسس المجتمعات الشرقية بما فيها تدمير ضماناتها و استمراريتها باستزراع "دولة الاستبداد الغربي في الشرق" عبر تحالف عضوي ما بين قوى الأقلية في الخارج وقوى الأقلية المغربة في الداخل.

وخير من كشف النقاب عن هذا المنحى برنشتاين عندما قال:

"يجب علينا فيما يتعلق بالسياسة الاستعمارية ألا نتبنى وجهة النظر السلبية الخالصة، لكن من واجبنا ممارسة سياسة استعمارية إيجابية اشتراكية. كما على الاشتراكيين أيضًا أن يعترفوا بضرورة ممارسة الشعوب المتحضرة الوصاية على الشعوب غير المتحضرة. ثم أثناء وجودنا في ميدان الوقائع سوف نستبدل السياسة الرأسمالية بسياسة استعمارية اشتراكية. لأن القسم الكبير من اقتصادنا يقوم على المنتجات الاستعمارية، و هي المنتجات التي لا تعرف الشعوب الأصلية ما تفعل بها"[٧٦].

على الرغم مما تأخذه هنا الاشتراكية على تقصير الرأسمالية في تحمل مهمتها التحضيرية إلا أنها لا تخرج، هي أيضًا، عن منطق المركزية الغربية. هذا مما يفسر أن الدولة - الأمة بنموذجها الكلاسيكي الليبرالي التقدمي و الديمقراطي هي استعمارية و إمبريالية بالتكوين و الدعوى. باعتبارها تخضع لضغوط مجتمع

[٧٥] نفس المصدر، ص٥٢.

[٧٦] Cite in: *Conceptions Politiques du XXe Siecle, P.V.F 1984*. Ecrit Par F. Chatelet et E. P. Kouchner, Paris. p. 461.

مدني واضح، من جراء اللعبة الليبرالية الاقتصادية، إلى قوى تجبرها هي بالذات على البحث في الخارج عن مصادر للربح. الأمر الذي يدلل على وجود توافق عميق بين المقتضيات الاقتصادية للمجتمع المدني (الممثلة بالأرباح المحققة من خلال مختلف أشكال النهب الاستعماري الباعثة على إثراء المالكين، و هو الإثراء الذي يسمح بالاستثمارات الضامنة للنمو و الذي يقدم إمكانية تلبية للطالب المعيشية المحتملة للعمال) و الاشتغال المناسب للدولة و تأسيس هذه الأخيرة لإيديولوجيتها الموحدة.

في الواقع، ما يريده المنظرون و المستشرقون الناطقون باسم مؤسسات دولهم هو وضع شعوب الشرق أو العالم الثالث أمام خيارين لا ثالث لهما، إما الرضوخ النهائي لمنطق الغرب و الائتمار بمقتضيات قيمه و رموزه، و أما إذا رفضت هذا البديل الجاهز، فستظل تعتبر، من قبل الخارج، محكومة بعدم قدرتها على مواجهة "الحياة بكل حزم و عدم الفهم بأن أي نظرية للحياة تستوجب اللحاق بكل الوقائع و بأن أي ميل للتأثر بفكرة واحدة يعني التهرب من معرفة أي شيء آخر، كما يقول مكدونالد [٧٧]. كما ستظل محكومة بعدم إدراكها الطابع النفعي للمعرفة بنظر هذا الأخير و غروبنوم... [٧٨].

بناءً على ما تقدم نستطيع القول:
إن الشرق لم يكن مجرد اكتشاف مفاجئ أو حدث عرضي في التاريخ بالنسبة للفاتحين الجدد، إنما على العكس منطقة كائنة على أطراف المركز مرسوم مصيرها بما يتوافق مع المصالح الغربية. والنظام المعرفي السائد في الغرب في أصوله البعيدة و القريبة هو الذي قرر، قبليًا، و بالتواطؤ الضمني و الظاهر مع أنصاره ووكلائه في الأطراف، أن يكون الشرق على ما هو عليه اليوم، باسم "العالم الثالث" أو بلغة الاقتصاديين الجدد "عالم الجنوب". و ذلك عبر العلم و عمليات التنقيب و الإدارة المحكمة و بحوث الاستشراق الحديثة التي غرف منها نابليون بونابرت تعليماته و توجيهاته إبان حملاته على الشرق انطلاقًا من مصر.

Cite in: *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, ecrit Par Woodenburg, Paris, La Haye, Mouton, 1962, p. 196. [٧٧]

MacDonald et Grunebaum, *L'Islam Medieval*, Trad. Francoise Payot, Paris, 1962, p. 252. [٧٨]

الفصل الرابع

حملة بونابرت على مصر
بين الأسطورة والواقع

بعد أن أبرزنا الأدوات المفاهيمية الأساسية - على اختلاف تلاوينها التاريخية و الفلسفية و العلمية و الاستراتيجية- التي توسلها النظام الغربي لوصف الشرق و تصنيفه و رسم صورة له تتوافق مع مصالحه و استيهاماته و تصوراته الغرائبية، سنبين إلى أي حد تندرج الحملة البونابرتية في سياق ما أسمته الدوائر الاستعمارية بـ "المسألة الشرقية"، و كيف طمحت فرنسا، آنذاك، (أي سنة ١٧٩٨) إلى التعجيل، على خلاف نظيرتها بريطانيا، في موت الإمبراطورية العثمانية. و هي الإمبراطورية التي نعتت، عصرئذ، بـ "الرجل المريض".

لكن قبل إلقاء الأضواء على هذه الحملة، من المناسب استنطاق أسطورتها وتبيان واقع أصولها و كيفية التحضير لها ضمن استراتيجية، لم تقتصر على بعدها العسكري و السياسي و الاقتصادي فحسب، إنما تضافرت مع حملات التبشير الثقافية التي كانت قد أرست قواعدها في الداخل إبان حصولها على امتيازات لأنشطتها بدءًا من عام ١٥٣٥، أي على عهد سليمان القانوني كما بينا في السابق.

بعد أن قطعت الدول الأوربية مرحلتها المركنتيلية و حققت تراكمها الرأسمالي عبر ما وصف بالتبادل الحر الممثل بعمليات النهب و التدمير و المجازر

والتهجير فيما وراء البحار، انطلقت إبان ثورتها الصناعية، في القرن الثامن عشر، للبحث عن مستعمرات جديدة، ليس من أجل إيجاد مخرج لتزايد السكان عندها فقط و إنما أيضًا من أجل البحث عن أسواق لتصريف منتجاتها الصناعية من جهة، و للتموين من المواد الأولية من جهة ثانية. في هذا الإطار كانت فرنسا منشغلة ، لإنقاذ تجارتها في المشرق العربي، في تأمين موقع يسمح لها بالانخراط في حلبة الصراع و تنافس الأسياد الجدد على القسطنطينية. وقد كان هذا الموقع مصر، إذ في حال غزوها، تضيف إلى حسنات فرنسا التجارية بعدًا سياسيًا متميزًا. إلا أن اختيار فرنسا لهذا الموقع له أكثر من بعد: إما وصل نهر النيل بالبحر الأحمر من خلال قناة متفرعة من دمياط، و إما إنشاء طريق سالكة بين القاهرة و السويس. بهذا المشروع ستكون فرنسا "القوة الوحيدة المؤهلة لتغذية و حفظ هذا الإنشاء"[1] نظرًا لما سيؤمنه لها من سيادة على تجارة المشرق و الهند. بيد أن لتسويغ هذا المشروع لم تنعدم حجج الهجوم على مصر ولا الوسائل الكفيلة بالاستيلاء عليها. لذلك ما كان من فرنسا إلا أن تتذرع بتعدد الاعتداءات على تجارتها التي استمرت، على حد زعمها، فترة طويلة دون العمل على ردعها. فكان عليها إما أن تتولى وحدها هذا الأمر و إما أن تستعين بالنمسا التي لم تخف هي أيضًا مطامعها في الاستيلاء على القسطنطينية. ثم في حال استعمار فرنسا لمصر بسهولة، لكونها مقاطعة مجاورة نسبيًا لها، ستكون في مأمن من أي هجوم عليها و ستجد في امتلاكها لهذه البلاد "مرفأ تصدير للتجارة العالمية"[2].

غير أن تعليق الأهمية على موقع مصر الإستراتيجي لم يكن من قبيل المصادفة إنما كان حلمًا يشغل لويس الرابع عشر بعد أن لفت الفيلسوف ليبنيز (Leibniz) سنة ١٦٢٧ انتباهه إلى غزو مصر بدلًا من غزو هولندا لأن مصر – حسب قول الفيلسوف– ما هي إلا "هولندا الشرق، و في حال أصبحت فرنسا

---

[1] راجع ف. شارل رو (Roux)، "أصول الحملة على مصر"، بلون، باريس، ١٩١٠، ص٦٣-٦٤.

[2] نفس المصدر، ص٦٣.

سيدة هذه البلاد، ستسيطر على البحر الأبيض المتوسط و ستستولي على طريق الهند الشرقية، أي على تجارة العالم"[3]

في الواقع، أن دور مصر في السياسة الفرنسية جاء نتيجة مجموعة جهود و إرادات، كما أن الحملة عليها كانت هي أيضًا محصلة مصالح عديدة و توليفًا لجملة من الأفكار: من تقسيم الإمبراطورية العثمانية إلى توازن القوى في المتوسط، إلى المصالح الاقتصادية لفرنسا في المشرق، إلى استغلال تجارة الهند، إلى الهجمة ضد القوة الاستعمارية و الهيمنة البحرية لإنكلترا. باختصار لقد وجدت كل هذه العناصر، سواء كانت منفصلة أو متصلة، في المقترحات و المبادرات التي أتينا على ذكرها... إلا أن هذا المشروع، على أهميته، ظل قيد التداول في أوساط الدبلوماسيين و المرسلين المبشرين و الرحالين و التجار فترة طويلة حتى خرج إلى النور قبيل الثورة الفرنسية (١٧٨٩) ليصبح في متناول الرأي العام الفرنسي. و كان للمستشرق سفاري (Savary)[4] و فولني (Volney)[5] دور بارز في تبيان أهمية هذا المشروع على المصلحة الفرنسية. فقد كان يرى هذا الأخير :" أن الموضوع الوحيد الذي يمكن أن يعوض فرنسا، أي الموضوع الوحيد اللائق بطموحها، هو امتلاك مصر... إذ هذا البلد لا يمكن لبلد آخر أن يوازيه بمنافعه"[6]. فراح يرسم لوحة مفصلة مبينًا فيها هذه المنافع في حال أصبحت مصر بين يدي حكومة فاتحة :

"إن مصر تساوي في اتساعها خمس فرنسا، و في غنى أرضها تكاد تضاهيها. كما أن بمقدورها أن تسد حاجات أوربا و آسيا في المحاصيل كالقمح و الأرز و القطن و نسيج الكتان و شجرة النيلة و السكر و الزعفران الخ... ولا عواقب من حيازتنا فقط لمصر لو اضطرنا الأمر خسارة كل مستعمراتنا، وهذا لأنها على مقربة من فرنسا، إذ يكفينا عشرة أيام لتقودنا أساطيلنا من طولون إلى الإسكندرية. ثغورها الدفاعية ضعيفة و من السهل فتحها والاحتفاظ

---

[3] مذكور في "مصر الحديثة و التأثيرات الأجنبية"، أحمد شفيق باشا، المطبعة المصرية (بالفرنسية)، القاهرة، ١٩٣١، ص٩. و راجع مذكرات الفيلسوف الألماني ليبنيز المترجمة إلى الفرنسية من قبل A. Vallet de Virieille، و النص مقتطف من مجلة مستقلة بتاريخ أول آذار ١٨٤٢، ص٣٢.

[4] راجع كتابه تحت عنوان "رسائل حول مصر".

[5] راجع كونستانتان فرانسوا فولني، "رحلة إلى مصر و سوريا"، مطبعة بوسانج، باريس،١٨١٢، الجزء الأول و الثاني.

[6] نفس المصدر، الجزء الأول، ص٧٣.

بها. ثم بامتلاكنا لها تصبح هذه المنافع بمثابة إضافات لا تقل أهمية عن غيرها. بواسطة مصر سنصل إلى الهند و نحول، بالتالي، كل التجارة نحو البحر الأحمر و نعيد الحياة للمرور القديم عن طريق السويس و نتخلى عن طريق الرجاء الصالح. و بواسطة قوافل إثيوبيا سنجذب إلينا كل ثروات أفريقيا الداخلية. ثم بتسهيلنا الحج إلى مكة سنتمتع بكل تجارة البربر حتى السنغال و ستصبح فرنسا بالذات، بمستعمرتنا هذه، مرفأً للتصدير لأوربا و العالم"[٧]. هذا هو الملخص العام للمطامع التي كان على فرنسا أن تضعها حيز التنفيذ.

إذًا الحملة على مصر لم تكن ثمرة مشروع عرضي من بنات فكر أو عبقرية نابليون الأسطورية إنما جاءت نتيجة تراكم لكل المشاريع السابقة التي كانت متداولة فيما وراء الكواليس لدى الرواد الأوائل، و تحقيقه المتأخر ما هو إلا تعبير عن مطامح متضافرة كثر الحديث عنها، و ما كان لدور نابليون فيها إلا الأداة الجامعة المنظمة و المنفذة التي استعانت بكل ما وفره العصر من معلومات مستمدة من علوم و معارف و تطورات و تقدم تقني و غير ذلك، خدمة للمصالح العليا للدولة الفرنسية، كما هو الحال، بالطبع، عند بقية الدول الاستعمارية المتنافسة و خاصة بريطانيا.

في الحقيقة، أن أولى المشاغل التي حضرت إلى ذهن نابليون كانت: إضعاف الإمبراطورية وغزو مصر، لذلك رأى :" أن الزمن ليس ببعيد حيث سنشعر أنه من أجل القضاء فعليًا على إنكلترا، يتوجب علينا الاستيلاء على مصر. و يجرنا زوال الإمبراطورية العثمانية الشاسعة على مدى الأيام على التفكير باكرًا في اتخاذ وسائل تحفظ لنا تجارتنا في المشرق". " فمن العبث السعي إلى دعم إمبراطورية تركيا" [٨] . فالكلام الأخير يتناقض مع ما كانت تخطط له بريطانيا آنذاك من الإبقاء على الإمبراطورية حتى تهترىء ثم العمل فيما بعد على قطف ثمار تقسيمها. هذا التوجه يدل على أن وادي النيل كان قد لفت انتباهه واستولى على مجامع تفكيره من فترة مبكرة. فملاحظاته التي دبجها في مذكراته عام ١٧٨٦ خير شاهد على ذلك.

---

[٧] مذكور في كتاب شارل رو "أصول الحملة على مصر..."، سبق ذكره، ص٢٩٨.

[٨] مذكور في :" بونابرت في مصر" لمؤلفه البارون جان توى، مطبعة بورجيه لوفرولت، ١٩٧٣، ص٢٠.

إلا أن إنجاز الحملة تطلب من بونابرت مواجهة عدة اعتبارات خلال تحضير نفسه لتوجيه ضربة عسكرية قريبة لإيطاليا عام ١٧٩٧. فبقطع النظر عن القوة المهددة الدائمة لبريطانيا، كان أول تلك الاعتبارات انتصاراته العسكرية التي، بحكم بلوغها الذروة مع معاهدة كاميو-فورمو (١٧ أكتوبر ١٧٩٧)، لم تترك له إلا الشرق حتى يحصد منه المجد الأكبر.

يضاف إلى ما سبق ما أبداه تاليران (Talleyrand) من ملاحظات حول الفوائد التي يمكن جنيها من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة. فهذه الفكرة و ما رافقها من تطلع إلى إزعاج بريطانيا العظمى دفعته نحو الشرق[٩]، ثم مخطوطات شبابه مثلاً تضمنت ملخصًا مكتوبًا بيده عن تاريخ العرب لمؤلفه موريني (Morigny)، فضلاً عن إنطباعاته و ذكرياته عن أمجاد اسكندر في الشرق بشكل عام و في مصر بشكل خاص[١٠]. ثم فكرة إعادة فتح مصر كانت توحي لبونابرت بأنه اسكندر جديد يطل على الشرق، هذا بالإضافة إلى أنها مرتبطة بميزة إضافية ألا و هي اكتساب مستعمرة جديدة إسلامية على حساب إنكلترا. إذ كان يرى مصر بمثابة مشروع قابل للتحقيق لأنه كان يعرفه تكتيكيًا و استراتيجيًا و تاريخيًا، لكنها كانت معرفة مستمدة من عالم الأفكار والأحكام الجاهزة الصنع التي جمعها مستشرقون ورحالة في نصوص و ليس في واقع تجريبي، كما لو أن الرؤية المبنية على هذه النصوص كافية بحد ذاتها و ممكن أن تكون بديلا ملائمًا عن أي اتصال حقيقي مع تاريخية الشرق الواقعي.

فمن المعروف أن بونابرت جند اثني عشر عالمًا في حملته على مصر[١١]. إذ كان في نيته أن يقيم نوع من الأرشفة الحية لحملته على شكل دراسات حول كل الموضوعات يتولاها أعضاء في المؤسسة المصرية التي كان قد أنشأها لهذا الغرض. بنظره بلد المماليك هذا و تركيا ظهرا في زمنه من خلال مؤلف لفولني المنشور في جزئين (١٧٨٧) و الذي سلف ذكره. فقد كانت أراء هذا الكاتب معادية للإسلام بشكل صريح باعتباره دين و نظام لتأسيس سياسي[١٢]. غير أن

---

[٩] راجع، بارون حان تيري (Thiry)، "بونابرت في مصر"، مطبعة بيرجيه لوفرولت، ١٩٧٣، ص١٢ و ص٤٢.

[١٠] نفس المصدر، ص٩.

[١١] نفس للمصدر، ص٤١-٤٣.

[١٢] فولني " رحلة إلى مصر و سوريا"، سبق ذكره، الجزء الثاني، ص٢٤١.

بونـابرت وجـد لهـذا الكتـاب و الملاحظـات حـول الحـرب الجاريـة للأتــراك (١٧٨٨) أهمية خاصة جدًا. لقد انبهر بهمـا و اختـار مصر كمسـرح لعملية مقبلة. ضمن هذا المنظور لم يتردد في الطلب من روزيلي (Rosily) أن يقـوم في مهمة في روما تتضمـن الحصـول على المطبوعـات الدعائيـة و الخرائـط و كـل الوثائق المتعلقة بمصر من الفاتيكان[13]. باختصار لقد أعد نابليون أسطولاً معـززًا بـ "لجنة العلوم و الفنون للقيام بدور المعاون للجيـش و لوضـع العلـم في خدمـة حكومة البلد و تدعيم تنظيمها و استغلالها و إدارتها. هذا يعنى بلغـة الاسـتراق المستكبرة التي عبر عنها جومار (Jomard)، آنذاك،" أن نحمل فنون أوربا لشـعب نصف بربري و نصف متحضـر، ليـس عنـده لا صناعـة و لا أنـوار علميـة"[14]. فبونابرت الذي قرن إسمه بلقب "عضو المؤسسة الوطنية" التي كان يحرص عليهـا كثيرًا، أراد أن تكون مصر الفراعنـة القديمـة و اليونـانيين و الرومـان و الأتـراك مكشوفة لأوربا"[15].

قبيل وصول الجيش الغازي الشواطئ المصرية (٢ تموز ١٧٩٨) راح نابليون يخاطب مسلمي أهالي الإسكندرية بنبرة المعلم الحاكم بأمره على النحو الآتي:

"نحن المسلمون الحقيقيون"

وليبرر تدخله راح يؤسس في خطابـه لحواجـز نفسـية بـين العبـاد و بجوهـر العداء ما بين المصريين و المماليك على أساس عرقي، لكون الأخـيرين مشـوهين للإسلام:" جئت لأعيد إليكم حقوقكم و معاقبة الغـاصبين. و إنـي لأحـترم الله ونبيه و القرآن أكثر من المماليك. قولوا لهـم إن كـل البشر سواسية عنـد الله. الحكمة و المواهب و الفضائل هي الوحيدة معيار الاختـلاف بينهـم. فعليـه، مـا الحكمة، ما المواهب، ما الفضائل التي يتميز بها المماليك حتـى يملكـوا وحدهـم كل ما يجعل الحياة محببة و رغيدة ؟...إذا كانت مصر مزرعة لهم فليبرزوا العقـد الذي منحه الله لهم. لكن الله هو عادل و رحيم مع الشعب، و كـل المصريـين

---

[13] راجع، "أصول الحملة ..." شارل رو، ص٣٣٨.

[14] مذكور في كتاب تيري "بونابرت في مصر "، سبق ذكره، ص٣٧.

[15] أنظر، تيري "بونابرت....."، نفس المصدر.

مدعوون إلى إدارة كل المراكز : فليحكم الأكثر حكمة و الأكثر تعلمًا والأكثر فضيلة حتى يكون الشعب سعيدًا "[16].

ثم يذكرهم بماضيهم التليد بالعبارات التالية :" كان يوجد عندكم فيما مضى مدن عظيمة و قنوات كبيرة و تجارة مزدهرة. ما الذي دمرها غير بخل و مظالم و طغيان المماليك ؟" ثم ينتهي إلى القول :"المجد للسلطان، المجد لصديقه الجيش الفرنسي، اللعنة على المماليك و السعادة للشعب المصري"[17] . و يمضي في خطابه في موضع آخر إلى حد يظهر فيه أن حملته كان قد أملاها عليه الله الذي "بفضل حكمته -على حد تعبيره - قرر بأن آتي إلى مصر لأغير فيها القوة المحلية و أضع محل النظام المدمر نظامًا قائمًا على التنظيم و العدالة. بهذا يعطى الله دليًلا على كلية قدرته، لأن كل الذين لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئًا، لاعتقادهم بثلاثة آلهة، نحن فعلناه بسبب إيماننا بإله واحد يحكم الطبيعة والكون. أما فيما يتعلق بالمسلمين المتعاونين مع (الأشرار)، يتابع نابليون، لقد حكم عليهم بالهلاك لأنهم تحالفوا ضد أمر النبي مع الكفرة و الأوثان. بهذا إذًا خسروا الحماية التي منحت لهم و سيلاقون الفناء على نحو بائس... إني لأرغب أن تبلغوا هذه الأشياء إلى مختلف دواوين مصر حتى لا يقلق أصحاب النية السيئة راحة مختلف القرى لأنهم سيفنون مثل داماهور و غيره و هم من الذين استحقوا انتقامي بسبب سلوكهم السيء "[18].

بهذا الخطاب الأيديولوجي كان بونابرت ينوى إلحاق الإسلام بالمركزية الأوربية و يقطع للمغلوبين المسلمين و غير المسلمين وعدًا بالمساواة الوهمية مع الغالب الغربي، الذي حاول من خلال تحديد نفسه من داخل الإسلام و تبنيه اللغة التي يفهمها المغلوب، إدراج هذه اللغة الخاصة ضمن شمولية المبادئ التي باسمها يسمح لنفسه بأن يسمي و يصف مشاكل الآخر. لعل هذا ما دفع العالم المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي، المعاصر لهذه الحملة، إلى تسجيل شهادته الدامغة على عواقب الحدث:

---

[16] مذكور في نفس المصدر، ص١٢٥-١٢٦. و مذكور أيضًا في كتاب عبد الرحمن الجبرتي " يوميات وجيه في القاهرة خلال الحملة الفرنسية ١٧٩٨-١٧٠١"، ترجمه إلى الفرنسية جوزيف كواك (J. Cuaq)، مطبعة أليان ميشيل، ١٩٧٩، باريس، ص٢٥-٢٧.

[17] نفس المصدر.

[18] نفس المصدر، ص٤١، أي في كتاب تري.

"كانت هذه السنة، أي سنة ١٧٩٨، بداية حقبة. حيث نشبت بشكل مفاجئ معارك عظيمة و حوادث خطيرة مروعة. لقد تعددت المصائب دون توقف، و انقلب سير الأشياء و فسد المعنى المشترك و حصل التدمير و عم الخراب. فقد تسلسلت الحوادث بلا نهاية"[19].

لا شك في أن هذه الشهادة لا تلم بمجموع ما جرى من ويلات و مجازر إثر الحملة البونابرتية، إنما تعبر على الأقل عن روح المقاومة الشعبية العامة التي واجهتها الجيوش الفرنسية الغازية.

لكن لكي يحق لهذا الأجنبي، أي بونابرت، أن يحكم و يفرض نفسه من الداخل كما لو أنه من "آل البيت" عمد إلى التواطؤ مع نخبة محلية من الأعيان. إذ تصور من خلال هذا التواطؤ أنه يستطيع عزل السلطة المحلية للمماليك و طردها خارج العقل المصري ليقيم على أنقاضها تراتبية جديدة بهدف أن تكون بمثابة نقطة التوازن و التحكم ضمن لعبة التواطؤ و النقض. و حينما بدا واضحًا لنابليون أن قوته بالذات لم تعد كافية لأن تفرض نفسها على المصريين لجأ إلى الأئمة و القضاة و العلماء طالبًا منهم أن يفسروا القرآن بما يتوافق مع سياسة الغزاة و يبرر لهؤلاء الأخيرين مهمتهم. على هذا الأساس زود ممثله كليبر (Kleber) بتعليمات صارمة لإدارة مصر بواسطة المستشرقين و رجال الدين المسلمين ليضم هؤلاء إلى طرفه بدعوى أنهم " يعتقدون أنفسهم عربًا من طبيعة متفوقة على العثمانيين و زعماء الأمة العربية" لأن أية سياسة أخرى -بزعم نابليون- سوف تكون مكلفة و غير معقولة[20].

فإذا كان نابليون قد بث التفرقة و ثبتها عرقيًا بين المماليك و المصريين من جهة و بين العرب و العثمانيين من جهة ثانية، باسم الإسلام، فإنه سينتقل بخطابه في موقع آخر إلى تعميق الشقاق و الصراع الاجتماعي ما بين الأديان والمذاهب باسم تقديم حلول زمنية علمانية مستمدة من مبادئ عصر الأنوار للأقليات الدينية و المذهبية. كيف ذلك؟

لكي يضمن بونابرت سريان أوامره إستخدم مجموعات من النخب المحلية التي كانت قد دربت و نشأت على مبادئ المستعمر من خلال الإرساليات و

[19] راجع، الجبرتي "يوميات وجيه في القاهرة"، مصدر مذكور، ص١٧.
[20] نابليون بونابرت " الحملة على مصر و سوريا.. مراسلات"، مجلد عدد ثلاثين، المكتبة الوطنية، باريس، ص٩٨-٩٩.

المبشرين و مدارسهم. إذ عين مجموعة من الأقباط في إدارته المالية و نصب بعضًا منهم ضباطًا، و جند اليونانيين في جيشه. على نفس المنوال سار ممثليه كليبر و مونو، و ذلك حينما جندا فوجًا من اليونانيين و فوجًا من الأقباط تحت وصاية "يعقوب القبطي" ليقوما بدور الأداة الرادعة لأي عصيان أو مقاومة محلية لأوامر الأجنبي[21]. إن السياسة التأسيسية للتفرقة و التقسيم التي اتبعها بونابرت في حملته استمرت لغاية غزو سوريا، و ذلك عندما بعث برسالة إلى بشير الثاني أمير الدروز و الموارنة، دعاه فيها إلى مؤازرته و وعده بمنحه "الاستقلال" في جبل لبنان. بالطبع أن بونابرت الذي كان قد قرأ لفولني و غيره عن الشرق لم يتردد في أن يرى في كل جماعة أجناسية أو دينية مظهرًا من مظاهر الكيانات القومية المعزولة بعضها عن البعض والقابلة للإستتباع للمركزية الأوربية. فلذلك لم يكف عن توزيع وعوده المغرضة هنا وهناك بالاستقلال القومي لهذه الجماعة أو تلك، من أجل إنجاح حملته الرافعة لشعارات الحرية و المساواة و الإخاء. فعلى أبواب عكا، على سبيل المثال، خاطب الوفد الماروني بالعبارات التالية:

"إني أعترف بأن الموارنة فرنسيون منذ زمن بعيد، إني كاثوليكي روماني و سوف ترون كيف أنه بواسطتي ستنتصر الكنيسة الكاثوليكية و ستمتد بعيدًا"[22]. و في نفس الفترة و المكان أدلى بتصريح خطير مستوحى من أسفار التوراة ناشد فيه يهود العالم لمؤازرته لكي يقيم ليهود آسيا وأفريقيا إمبراطورية في الشرق لكونهم الورثة الشرعيين لفلسطين. هذه بضعة نقاط مفتاحية تطرق لها في خطابه الأيديولوجي:

"من بونابرت القائد الأول في جيوش الجمهورية الفرنسية في أفريقيا و آسيا إلى الورثة الشرعيين لأرض إسرائيل.

"الإسرائيليون هم الأمة الفريدة التي لم تستطع لـلآلاف السنين و شهوة الفتح والطغيان أن تجردهم سوى من أراضيهم، و لكن ليس من إسمهم و كيانهم القومي...

---

[21] راجع الجبرتي "يوميات...."، مذكور، ص٢٥٥.

[22] راجع بالتفصيل، ف. شارل رو، "فرنسا و مسيحيو الشرق"، فلاماريون، باريس، ١٩٣٩، ص١٠٣-١٠٥.

"ألا ثوروا على العار يا أيها المشردون و أعلنوها حربًا لم يحدث مثلها في تاريخ البشرية. (حرب) تقوم بها أمة اعتبرت أرضها- بجرة قلم من الحكام- غنيمة لأعدائها الذين يريدون بفظاظة تقاسمها فيما بينهم و كما يشاءون. إن فرنسا تنتقم لعارها و عار أبعد الأمم التي تركت منسية وقتًا طويلًا تحت أغلال العبودية، و تنتقم للعار الذي أحاق بكم خلال ألفي سنة.

"ومع أن الوقت و الظروف لا تبدو مواتية للمناداة بمطالبكم و لا بالتصريح بها، و في الوقت الذي يبدو أنكم على العكس من ذلك تدفعون إلى التخلي عنها نهائيًا، فإن أمة تعرض عليكم، في هذا الوقت بالذات، و بعكس التوقعات، تراث إسرائيل. إن الأمة العظيمة التي لا تتاجر بالشرف، كما فعل أولئك الذين باعوا أجدادكم إلى كل الأمم تناديكم الآن، و ذلك بالتأكيد ليس من أجل أن تقوموا بغزو ميراثكم، كلا، بل من أجل أن تستلموا منها ما قد احتلته حتى الآن و بحصانة و مساعدة هذه الأمة، كي تبقوا أسياد البلاد، و لكي تدافعوا عنها ضد كل الذين يريدون غزوها.

"لقد جعل الجيش الصغير الذي بعثتني العناية الإلهية به إلى هنا من القدس، مقر قيادته الرئيسية. إن هذا الجيش الذي يقاد بالعدل و يصحبه النصر سوف ينتقل بعد أيام قليلة إلى دمشق، المدينة المجاورة التي تهدد مدينة داوود.

"ألا هبوا. برهنوا على أن القوة شبه الساحقة لمضطهديكم قد استطاعت، بالتأكيد، أن تصيب شجاعة سليلي أولئك الأبطال، الذين كان عهد أخوتهم مبجلًا حتى في إسبرطة و روما (يوئيل، ٦:٢). غير أن ألفي سنة من العبودية لم تنجح في القضاء عليها. ألا هبوا. فها قد سنحت الفرصة التي قد لا تتكرر ثانية خلال ألفي سنة، من أجل المطالبة باسترداد حقوقكم المدنية بين سكان المعمورة والتي حرمتم منها بشكل مخز طيلة ألفي سنة، و من أجل المطالبة باستعادة كيانكم السياسي كأمة بين الأمم و بحقكم الطبيعي في عبادة يهوه بحسب إيمانكم علنًا، و من غير شك، إلى الأبد (يوئيل، ٢:٤)"[٢٣] .

يكشف هذا المنطلق الذرائعي عن إزدواجية سافرة في خطاب نابليون. إذ في الوقت الذي دعت علمانيته اليعقوبية المعادية للأديان إلى إدماج الأقليات

---

[٢٣] راجع نص تصريح نابليون في جريدة يديعوت إحرونوت، ٢٠ نيسان (أبريل) ١٩٧٦. و راجع بالتفصيل حول هذا الموضوع مقال محمد حافظ يعقوب تحت عنوان "نابليون بونابرت و فلسطين و اليهود"، مجلة شؤون فلسطينية، كانون الثاني/شباط ١٩٨٧ ، ص٦٠-٦٩.

العرقية و الدينية في جسم الأمة الفرنسية، ناشد الجماعات المغزوة، خارج القارة الأوربية، لتأسيس كل منها دولة-أمة على أسس التمايزات العرقية و الدينية. لعل هذا من جملة الأسباب التي دفعت الجماعة اليهودية الشرقية إلى الوقوف موقفا سلبيًا من هذا النداء، فضلا عما ألحقته كاثوليكية القرون الوسطى من ألوان الاضطهاد لليهود الغربيين. فإذا اعتبر هذا التصريح المقدمة الأساسية للصهيونية العالمية، فإن الدبلوماسية البريطانية سوف تهب مهرولة، عبر مبشريها البروتستانتيين، إلى التمهيد لها عمليًا في النصف الأول من القرن التاسع عشر كما ذكرنا في الفصل الأول.

لكن على إثر هذه الحملة تدهورت العلاقات الفرنسية -العثمانية مما اضطر نابليون إلى سحب جيشه و ترك المسيحيين الكاثوليك، و بخاصة الموارنة، المؤيدين له يلاقون مصيرهم بلا حماية مباشرة. الأمر الذي شجع السلطات العثمانية على اضطهادهم و ملاحقتهم في الجبال اللبنانية على يد والي عكا الملقب بـ "الجزار". و قد لام هذا الأخير، بدوره، الأمير بشير الثاني على علاقاته ببونابرت لرفضه الوقوف إلى جانب الإمبراطورية أمام حصار عكا. فقد حل الإنكليز في وقتها محل الفرنسيين بمثابة قوة أوربية لدى الباب العالي. حيث استفادوا من ذلك في عقد علاقات مباشرة مع بشير الثاني، الذي أنقذوه من نقمة الجزار. ثم عمدوا، بنفس الروح، إلي التقرب أكثر فأكثر من الجماعة الدرزية التي كان لها علاقة بالإنكليز عبر المبشرين البروتستانتيين، كما سبق ذكره، على غرار الموارنة مع الفرنسيين الكاثوليك. فقد اشتد هذا التطور بالتالي، مع احتلال سوريا من قبل إبراهيم باشا، ابن محمد علي باشا[٢٤].

في الواقع بعد غزو مصر و جعلها حقلا مفتوحًا بالكامل للأوربيين و بحوثهم، لم يعد هذا البلد يصنف بالظلامية و محسوبًا على الشرق إنما امتدادا للغرب في الشرق، بل محافظة من محافظاته الخاضعة لكل ألوان التجارب العلمية، سواء كانت فرنسية أو بريطانية أو غيرها.

ضمن هذا المنظور أمر بونابرت، منذ اللحظة الأولى لاحتلاله مصر على أن تقوم "المؤسسة المصرية" بعقد اجتماعاتها و المباشرة في تجاربها بحيث أن كل ما

---

[٢٤] راجع مقال غريغوار مرشو حول هذا الموضوع بالتفصيل، بمجلة منبر الحوار، تحت عنوان "مقدمات التحديث في العالم العربي"، عدد ١٠، السنة الثالثة، صيف ١٩٨٨، ص٦٠-٧٢. و هي مجلة كانت تصدر في النمسا ثم في بيروت ثم توقفت أخيرًا.

قيل و درس صار رهن التسجيل و التدوين في كتاب عنون :"وصف مصر" (Description de L'Egypt) و هو ثمرة عمل جماعي. ففي المقدمة التاريخية لهذا الكتاب كتب جان باتيست جوزيف فورييه :

"بوقوع مصر ما بين أفريقيا و آسيا و اتصالها السهل بأوربا، تحتل مركز القارة القديمة، كون هذه المقاطعة لم تقدم إلا ذكريات عظيمة. و إنها وطن الفنون و تملك معالمًا أثرية لا تحصى. لقد زارها هومير و سولون و فيثاغورس و أفلاطون لدراسة العلوم و الدين و القوانين. و بنى فيها الإسكندر الكبير مدينة مزدهرة تمتعت طويًلا بإمبراطورية التجارة. و فيها قرر القيصر و مارك أنطوان وأغسطس فيما بينهم مصير روما و مصير العالم بأسره. و خاصة هذا البلد هو الذي لفت انتباه أمراء مشاهير نظموا مصائر الأمم. فسواء تم تشكل هذا البلد في الغرب أو في آسيا فإن أي قوة عظيمة لابد أن تحملها أنظارها نحو مصر و تنظر إليها كحكر طبيعي لها"[٢٥].

يستشف من ذلك أن بالاستيلاء على مصر صار بالإمكان لأي قوة غازية في العصر الحديث أن تبرهن طبيعيًا على قوتها و تبرر التاريخ. كما لو أن قدر مصر الخاص أن تكون تابعة لأوربا بامتياز. يضاف إلى ذلك أن هذه القوة تدخل أيضًا في تاريخ يتحدد فيه العنصر المشترك من قبل شخصيات تتمتع بنفس مقام هومير و الإسكندر الكبير و قيصر و أفلاطون و سولون و فيثاغورس الذين شرفوا قديمًا الشرق بحضورهم.

ثم يضيف فورييه ضمن هذا السياق:

"لكن هذه المقاطعة التي نقلت معارفها إلى كل الأمم هي اليوم غارقة في البربرية". يستدل من ذلك، أنه لابد من بطل بمقام نابليون كي يستعيد لهذه المقاطعة قيمتها التاريخية، لأن هذا البطل لديه النية، على حد تعبير فورييه :" أن يقدم المثل الأوربي النافع للشرق، باختصار أن يجعل وضع السكان أكثر نعومة و يزودهم بكل الفوائد لحضارة فائقة الكمال. إلا أنه لا يمكن بلوغ هذه الغاية دون التطبيق المستمر للعلوم و الفنون"[٢٦] .

---

[٢٥] J. B. Fourrier, Preface Historique, Vol I, de., *Description de L'Egypte*, p. I.

[٢٦] نفس المصدر، ص٣.

إن إخراج منطقة من "بربريتها" الحالية و إحياء عظمتها الكلاسيكية القديمة يعني، بنظر الغازي، تعليم الشرق مناهج الغرب الحديثة بما يتواءم مع مصالحه. ثم أن الإلحاق أو التحديث للقوة العسكرية غايته إعطاء إتساع أكبر لمشروع اكتساب معرفة أشمل من خلال مسار السيطرة السياسية على الشرق. ثم إن صياغة الشرق و إعطائه شكل و هوية و تعريف يعنى، بنظر النظام الغربي المؤسسي، الاعتراف الكامل بمكانته في الذاكرة و بأهميته بالنسبة للإستراتيجية الإمبراطورية و بدوره "الطبيعي" التابع لأوربا.

في الواقع، ما كان يرمى إليه النظام الغربي و لا يزال هو تشريف كل المعرفة التي جمعت خلال الاحتلال الاستعماري تحت شعار "المساهمة في العلم الحديث"، في حين أن السكان الأصليين الذين تم غزوهم لم يستشاروا و لم يعاملوا إلا كحجة من أجل نص لا قيمة له بنظرهم. إن شعور الغازي أنه أوربي كان يخول له، و لا يزال بأشكال جديدة، التصرف على هواه في التاريخ والزمن وفي جغرافية الشرق، و يسمح له أيضًا بوضع قوائم للأشياء و يحذف بعضها أو يسجل كل ما هو منظور و "غير منظور"، و يقوى على تأسيس مناهج جديدة و يجزئ و ينشر و يضع تخطيطات. حالة كهذه، كان لا بد أن تدفع بالغازي المتفاخر بقوته و عظمته إلى استخلاص تعميم من كل جزء ملحوظ و من كل تعميم قانونًا ثابتًا يتعلق بطبيعة و مزاج و ذهنية و عادات أوباختصار بنموذج الشرقيين إلى أن حول واقعهم المعاش إلى مجرد مواد أولية لنصوص مصنمة.

بناءً على ما تقدم، إذا كان احتلال بونابرت لمصر باء بالفشل على الصعيد العسكري تحت ضغوط القوى العظمى آنذاك، و خاصة بريطانيا، إلا أن آثاره لا تزال حتى اليوم تسيطر على منظوراتنا الثقافية و السياسية. و لقد انقسمت غالبية النخب المحلية المحدثة إزاء هذه الحملة إلى اتجاهين : فأصحاب الاتجاه الأول رأوا فيها أنها أحدثت منعطفًا حاسمًا في تشكل تاريخهم الحديث بل في يقظتهم لكونها كانت مبعثًا على "النهضة العربية" بفعل آليات المثاقفة مع الآخر الغربي من خلال إدخال آلة الطباعة و العلوم و ما رافقها من نقل لمؤسسات و علوم و فلسفة و أدب قمينة بتبديد "ظلامية" الشرق و "استبداده" المتأصل. و اعتبر هؤلاء أن مصر كانت المستفيدة الأولى من هذا الحدث التاريخي بحجة أنها

كانت جسرًا لنقل ثقافة الغرب إلى الشرق و الموطن المزدهر في تدريب الكوادر المحدثة على أساليب الحضارة، من منظار عالمية الأخلاق و الاقتصاد و الثقافة. كما لو أن المثاقفة أو التفاعل الثقافي مع الآخر الغربي تعني بالضرورة تغليب ثقافته على ثقافتنا المهمشة و امحاء ذاتياتنا حياله باسم التقدم و الديمقراطية.

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في التوفيق ما بين العلوم الحديثة المستجلبة و التراث العربي الإسلامي. و ذلك بتطويع مدلولات الأخير مع النموذج الغربي في مضمار الزمنيات بحجة كونية العلوم و حياديتها في مقابل الأيديولوجيا التوسعية الغالبة.

لا شك، كان موقف السكان المحليين المهمشين، في مقابل هذين الاتجاهين، يتميز بالرفض و المقاومة لسياسات الغازي و لكل ما جلبته هذه الحملة من خراب، لا على القيم الدينية فحسب، إنما على البنى الاقتصادية و الاجتماعية التقليدية. هذا الغازي الذي لا زال يريد، في ظل المدافع و السلاح النووي أو الغذائي، أن يفرض نظامًا يرمى إلى إستتباع الشعوب المغلوبة لمعاييره وقيمه و نمط حياته الاستهلاكية و إلحاقها بعجلته الاقتصادية الرأسمالية العالمية. المسار الذي تمخض عنه صراع حاد ما بين دعاة التحديث على النسق الغربي و بين المقاومين المحافظين على النسق المحلي السلفي، حتى غدا الصراع مثار جدل في أوساط المثقفين العرب في السنوات الأخيرة، بل عاد بوتيرة أكثر حدة إلى أن كاد يبلغ بالبعض، إزاء هبوب رياح المد الإسلامي المعاصر، إلى حد الشك في طبيعة الأسس التي انبنى عليها ما يسمى بـ "النهضة" و ما رافقها من أشكال تحديثية عل صعيد الدولة في العالم العربي.

الخاتمة

قد يتبادر إلى أذهان البعض اليوم أن ما تناولناه في دراستنا هـذه، صـار مـن الموضوعات المتجاوزة في الغـرب بذريعـة أن النظـام الغربـي قـد أحـدث قطيعـة معرفية مـع مقـولات المركزيـة العرقيـة، و بـادر بعـد الحـرب العالميـة الثانيـة إلى الاعتراف رسميًا في هيئة الأمم المتحدة بحق الشـعوب في تقريـر مصائرهـا بذاتهـا والتعبير عن ثقافاتها المغايرة. لا شك في أن هذا صحيح منطبق عمليًا على بعض النخب المثقفة التي بلغـت بهـا الجـرأة حـد إحـداث انعطـاف كبـير في قطيعتهـا المعرفية مع مبادئ المركزية العرقية، بل ساهمت في تفكيك مكوناتها المفاهيميـة و تبيـان خصوصيـة تاريخيتهـا الاجتماعيـة. إلا أن هـذا يقضـي بـألا نسـتعجل الأمـور ونعمـم في حكمنـا علـى غالبيـة الأنـثروبولوجيين و الأثنولوجيـين و المؤرخين والمستشرقين بأنهم قد قطعوا، بالمضمون، مـع مركزيـة النظـام الغربـي لكونهم انتقدوا و دحضوا مظاهر المركزيـة العرقيـة الثاويـة فيـه. و حتـى و لـو اعتـبروا، بالتـالي، أن أي حديـث حـول هـذه المركزيـة مـا هـو إلا مـن قبيـل الأيديولوجيا، بدعوى أن تقدم العلوم الإنسانية و حفرياتها المعرفيـة الجديـدة لم يعد يقبل بمنطق من هذا القبيل.

في الحقيقة، إن الاستعجال في توصيف المسائل بهذه البساطة فيه الكثير من التبسيط، لا بل يحمل هو أيضًا جزءًا كبيرًا من الأيديولوجيا و لو أن الأمر حدا ببعض أصحاب هذه الدعوى إلى اعتبار أن تسمية "مستشرق" أو "استشراق" قد باتت، في ضوء العلوم الإنسانية الجديدة، من مخلفات الماضي، بل نوعًا من السباب يوجه إلى كل متبحر في هذه العلوم.

نقول هذا لأن عملية القطيعة تستدعي إعادة نظر جذرية في العديد من المسلمات الغرائبية و الاستيهامية الثاوية في النظام المعرفي الغربي المؤسسي. إذ لا يكفي أن تكون القطيعة المعرفية ناجزة مع نظريات القرن التاسع عشر و ما بعده، حول الشرق أو "العالم الثالث"، حتى تحدث القطيعة مع المناهج الإجرائية للمهتمين به، باعتبار أن المنظور العرقي قد يختفي رسميًا لفترة في خطاب النظام الغربي، أو يحل محله منظور ثقافي مع الاحتفاظ بالمركزية الغربية و ما تحمله من نظرات مشوهة لثقافات الأطراف. و لا يكفي أن تطلق صفة القطيعة حتى يسلم آليًا بكل أشكال التطبيقات المعرفية و ما تتضمنه من اسقاطات ماسخة على شعوب و ثقافات الشرق.

وخير دليل على ما تقدم هو ما وظفته أجهزة الإعلام الغربية، بوجهها الرسمي و اللارسمي، من احتياط مخزونها الاستشراقي العدائي ضد العرب و الإسلام، إبان أحداث الخليج وما أعقبها من حرب مدمرة للقدرات العراقية البشرية و المادية تحت غطاء "عاصفة الصحراء"، و هي الحرب التي، بالرغم عن كل ما قيل إعلاميًا عن غائيتها الموضعية المحدودة، إلا أنها لم تكن المقاصد البعيدة منها إلا شل قدرات شعوب المنطقة و تعطيل مبادراتها في الاستقلال و الحرية و التنمية العادلة لتكون مرتهنة لمصالح المركز، و معطوبة القوى تجاه ما أطلق عليه تسمية "النظام العالمي الجديد" بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية.

في الواقع، إن وضع خطوط التمايز بين ما هو أيديولوجي و ما هو علمي ليس مسألة سهلة بالدرجة التي يتصورها القائلون بالقطيعة. إذ تحتاج المجتمعات

الأهلية، التي هي موضوع الدرس و البحث و التنقيب، إلى مساهمات غير مستلبة من قبل باحثين و دارسين جادين محسوبين على الطرف المقابل للمركز لالتقاط المفاصل الأساسية للصيرورة الاجتماعية التاريخية الخاصة بهذه المجتمعات و كيفيات احتكاكاتها و تدخلاتها مع صيرورة المجتمعات المهيمنة. فبقدر ما تتجذر هذه المساهمات و تكسب مصداقيتها العلمية في مجتمعاتها، بقدر ما يتحدد إلى أي مدى تحمل بحوث الآخر "الغربي" أو لا تحمل توصيفات استشراقية أيديولوجية.

بذلك نستطيع القول أن القطيعة، الذائعة الصيت، يمكن أن تعطى ثمارها و تنقل العلاقة، بين ذاتية غربية مهيمنة و بين ذاتية شرقي خاضعة للهيمنة، من موقع العلاقة الأحادية الجانب إلى نوع من العلاقة المحاورة و المتفاعلة مع الطرف الآخر. و بغير هذا يصبح كل ترويج اعتباطي لمفهوم القطيعة هذه مجرد إضافة أيديولوجية إلى جملة الأيديولوجيات السائدة سواء جاءت من المركز أو من الأطراف، الأمر الذي يؤيد كل احتمالات الردود الاستشراقية المعكوسة عند بعض الجماعات المغزوة و خاصة المتطرفة كما هو الحال، على سبيل المثال، لدى بعض الحركات الإسلامية المتشددة التي بلغ بها الأمر إلى حد رفض الآخر الغربي جملة و تفصيلًا إن لم نقل أقليات دينية محلية أخرى تعيش في نفس المناخ الذي تعيشه هذه الحركات.

المراجع

مراجع الفصل الأول

١ - **"آلية التخلف و التنمية"**، ج.م.ألبرتيني، مطبعة أوفريير، باريس، ١٩٨١م.

٢ - **"الأخلاق البروتستانتية و الروح الرأسمالية"**، ماكس فيبر، مطبعة بلون، باريس، ١٩٦٧م.

٣ - **"أصل الروح البرجوازية في فرنسا"**، ب. غروثيزين، مطبعة غاليمار، باريس، ١٩٢٧م.

٤ - **"امتيازات حماية المسيحيين في الشرق الأوسط من القرن السادس حتى الثامن عشر"**، مونسنيور حمصي، مكتبة حريصا، ١٩٦٦م.

٥ - **"الانتداب الفرنسي في سوريا"**، ج. لابير، مكتبة سيري، ١٩٣٧م.

٦ - **"الانثروبولوجيا و الاستعمار"**، جرار لوكلير، فايار، باريس، ١٩٧٢م.

٧ - **" أوربا و مصائر الشرق الوسط :١٨١٥-١٨٤٨م"**، جوزيف حجار، مطبعة بلوندوغي، بلجيكا، ١٩٧٠م.

٨ - **"الأيديولوجيا و النهضة الوطنية في مصر"**، أنور عبد الملك، مطبعة أنتروبو، باريس، ١٩٦٩م.

٩ - **"البنى الجماعية و الأيديولوجيات السياسية في لبنان في عهد الانتداب الفرنسي"**، كريستيان جيابيزي، أطروحة دكتوراة، حلقة ثالثة في معهد الدراسات العليا، باريس، ١٩٧٤.

١٠ - **"تاريخ الأيديولوجيات"**، بإشراف فرانسوا شاتليه، مطبعة هاشيت، باريس، ١٩٧٨م، الجزء الثاني و الثالث.

١١ - "التاريخ العام من ١٧٨٩ إلى اليوم"، ج. أ. شوفاليز، لوزان، بايو، ١٩٦٩م.
١٢ - "تاريخ لبنان الحديث"، كمال صليبي، دار النهار، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٧٨م.
١٣ - "تاريخ لبنان من القرن السابع عشر حتى اليوم"، عادل إسماعيل، بيروت، الجزء الرابع، ١٩٥٨م.
١٤ - "التراكم على الصعيد العالمي"، سمير أمين، مطبعة ١٠/١٨، باريس، الجزء الأول.
١٥ - "تطور الإقطاع من القرن الثاني عشر حتى الثالث عشر"، كلود كاهين، في الحوليات، سبق ذكرها.
١٦ - "حداثة القرن السادس عشر"، هنري هاوزر، مطبعة البيركولان، باريس.
١٧ - "الحق الطبيعي و الكرامة الإنسانية"، إرنست بلوخ، مطبعة بايو، باريس، ١٩٧٦م.
١٨ - "حلب"، ج. جواجيه، باريس، ١٩٤١م.
١٩ - "حوليات التاريخ الاقتصادي و الاجتماعي"، ٧ (٣٣)، باريس ، ١٩٣٥م.
٢٠ - "الدين و انطلاق الرأسمالية"، جون ميري، ترجمه من إنكليزية إلى الفرنسية مارسيل ريفيير، ١٩٥١م.
٢١ - "السلطة الزمنية و بأي معيار ندين لها بالطاعة"، مارتن لوثر، ترجمة عن الألمانية إلى الفرنسية، ج. لوفيفر، باريس.
٢٢ - "العلاقات الفرنسية مع الإمبراطورية العثمانية"، جيرار تونغا، تولوز، مطبعة بواسو، ١٩٤٢م.
٢٣ - "الغرب خلق الشرق"، إدوارد سعيد، مطبعة سوي، باريس، ١٩٨٠م.
٢٤ - "فرنسا و الإسلام من نابليون إلى ميتران"، جاك فريمو، ترجمة هاشم صالح، قبرص، دار نشر الأرض، ١٩٩١م.
٢٥ - "لبنان و فلسطين"، مجموعة كتاب، مطبعة لارماتان، باريس، ١٩٧٧م.
٢٦ - "المجتمع الإسلامي و الغرب"، جيب وبوين، مترجم إلى العربية، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠م.
٢٧ - "مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوربا"، دومينيك شوفاليه، المكتبة الشرقية، باريس، ١٩٧١م.

٢٨ - "**مسألة الأماكن المقدسة في القدس من خلال المراسلات الدبلوماسية الروسية في القرن التاسع عشر**"، الكساندر بوبوف، سات بطرسبورغ، الجزء الأول، عدد ٨/٩ و ١٩ و ١٢.

٢٩ - "**مساهمة في دراسات الجماعات المتعددة الطوائف**"، جورج قرم، المكتبة للحقوق، باريس، ١٩٧١م.

٣٠ - "**مسيحيو الشرق**"، بيير روندو، مطبعة بيرونيه، باريس، ١٩٥٥م.

٣١ - "**مصالح بريطانيا في فلسطين : ١٨٠٠-١٩٠١م**"، أ. ل. طيباوي، مطبعة جامعة اكسفورد، لندن، ١٩٦١م.

٣٢ - "**الموحدون المسيحيون في الشرق**"، جوزيف حجار، مطبعة بلون، باريس، ١٩٥٥م.

٣٣ - "**نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**"، برهان غليون، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٠م.

٣٤ - "**الهلال الخصيب في القرن الثامن عشر**"، البير حوراني، **مجلة الواقع**، بيروت، ١٩٨١م، عدد واحد.

٣٥ - "**وثيقة عن نهاية القرن التاسع عشر المتعلقة بعوامل الإنشقاق بين المسيحيين في الكنيسة (١٠٥٤-١٩٥٤م)**، دراسات و أعمال قدمت إلى دون لامبير بودوان، بلجيكا، ١٩٥٤م.

٣٦ - Adetero, J. E, *A History Course for Junior Secondary Schools in Nigeria,* Logos, MaCmillan and Co. ltd, 1966.

٣٧ - Davidson, Roderich H. *Reform in the Ottoman Empire: 1856-1876,* Princeton, 1963.

٣٨ - Hess, Moses, *Rome and Jerusalem,* Bloch Publishing Company, New York, 1945.

٣٩ - Hodder, E. *The Life and Work of the Seventh Earl of Shaftersburg,* London, 1886.

٤٠ - Moltke, Grof Helmuth Von, *Vermischte Schriften,* 1892, Tome II.

٤١ - William, G. (ed), *Portrait of World History :Reformation to Revolution,* Arnold, London, 1968.

٤٢ - *Magazin Fur Neuste Geschichte der Protestantischen Missions und Bibelgesellschaft,* II, 1817, VI, 1821, VII, 1822, XI, 1826, XII, 1827.

مراجع الفصل الثاني

أ - "الأعمال الكاملة"، في ن. ر. ف.بيليو دولابلياد، باريس، ١٩٦٤م.

٢ - "تاريخ الأيديولوجيات"، تحت إشراف فرانسوا شاتليه، الجزء الثالث.

٣ - "تراكم الرأسمال"، روزا لوكسانبورغ، مطبعة ماسبيرو، باريس، ١٩٦٩م.

٤ - "دروس حول تاريخ الفلسفة"، هيجل، غاليمار، باريس، الجزء الثاني، ١٩٥٤م.

٥ - "ظاهراتية الروح" (*Phenomenologie de L'Esprit*)، هيجل، مطبعة مونتين، باريس، ١٩٤١م.

٦ - "العرق و التاريخ"، كلود ليفي ستروس، مطبعة غونتييه، باريس، ١٩٦١م.

٧ - "مبادئ فلسفة الحق"، هيجل، غاليمار، باريس، ١٩٤٠م.

٨ - " النمو اللامتكافئ"، سمير أمين، مطبعة مينوي، باريس، ١٩٧٣م.

٩ - Horkheimer, Max, *Les Debuts de la Philosophie Bourgeoise de L'Historire*, Payot, Paris,, 1970.

١٠ - Vebleu, Th., *Theorie de la Classe de Loisirs*, Gallimard, Paris, 1970.

مراجع الفصل الثالث

١ - "الأسطورة الآرية"، ليون بولياكوف، كالمان ليفي، باريس، ١٩٧١م.

٢ - "تنوع الجنس البشري"، كوفييه، باريس، ١٨١٧م.

٣ - "الغرب خلق الشرق"، إدوارد سعيد.

٤ - "مدخل إلى عام ١٨٣١م"، نصوص مختارة لـ "ميشليه" من قبل لوسيان فيبر، باريس، ١٩٤٦م.

٥ - "من تأثير الأفكار الاستشراقية"، مجلة الانسيكلوبيديا، ب. لورو، باريس، الجزء. ل، نيسان / حزيران، ١٩٣٢م.

٦ - "النهضة الشرقية"، ريمون شواب، باريس، ١٩٥٠م.

٧ - Abel et Bousquet, *Classicime et Declin Culturel dane L'Histoire de L'Islam*, Maisonneuf, 1956.

٨ - Chamberlain, *La Genese du XIX Siecle*, Trad. R. Gdet, Paris, 1913.

٩ - Chatelet, F., *Manifeste du Parti Communiste de Marx et d' Engels*, Edition Pedagogie Moderne, Paris, 1981.

١٠ - Chatelet et E.P Kouchner, *Les Conceptions Politiques du XXe Siecle*, Paris, P.U.F, 1981.

١١ - Comte, Auguste, *Systeme de Politique Positive*, Tome IV, 1854.

١٢ - Curzon, N., *Subject of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings*, London, Georges Allen and Unwin, 1915.

١٣ - De Lapouge, Vacher, *L'Aryen, Son Role Social*, Paris, 1899.

١٤ - Ecktein, Le Baron *Un Semeur d'Idees au Temps de la Restauration*, P. M Burtin, Paris, 1931.

١٥ - Engels, *Dialectique de la Nature*, ed. Sociale, 1952.

١٦ - Finot, *Le Prejuge de Race*, Paris, 1906.

١٧ - Gabel, Joseph, *La Fausse Conscience*, ed., Minuit, 1962.

١٨ - Gallissot, R. et Badia J., *The Northern Star*, du 22 Janvier 1848. *"Marxisme et Algerie"*, U.G.E, 1976.

١٩ - Galton, *Hereditory Talent and Character*, MaCmillan's Magazine, 1865.

٢٠ - _____, *Memeries of My Life*, Methuen, London, 1908.

٢١ - Gaulmier, J., *Les Textes de Renan*, Par in Judaisme et Christtianisme, Copernic, Paris, 1977.

٢٢ - Girardet, Raoul *L'Idee Coloniale en France 1871 / 1962*, Paris, la Table Ronde, 1972.

٢٣ - Gobineau, *Essai Sur l'Inegalite des Races Humaines*, Paris, 1867.

٢٤ - *"L'Homme, Essai Zoologie sur le Genre Humain"*, Paris, 2e. ed.

٢٥ - Hofstodter in *Social Drawinisme in American Thought*, london, 1955.

MacDonald et Grunebaum, *L'Islam Medieval*, Trd, en francais, Payot, – ٢٦
1962.

Knox, Robert, *The Races of Men: A Philosophy Enquiry into the Influnce* – ٢٧
of Race over Destinies of Nation, M. D. London, 1862.

Koriman et Ronal M., in: *Histoire des Ideologies*, op. cit, Tome III. – ٢٨

Lettre de Marx a Engels. Du 30/7/1862. – ٢٩

Locke, John *Deuxieme Traite du Governement Civil: Constitutions* – ٣٠
Fondamentales de la Caroline, Trad B. Gilson, Paris, Urin, 1967.

Murphy, Agnes, *The Ideologie of French Imperialism 1817 / 1881*, – ٣١
Washington, Catholic University of America Press, 1948.

Renan, Ernest, *L'Avenir de la Science: Pensee de 1848*, Calmann- Levy, – ٣٢
1890, 4 eme edition.

__________ , *L'Histoire Generale et Systeme Compare des Langues* – ٣٣
Semitiques, 1847/ 1855, Oeuvres, Tomes VIII.

__________ ,*L'Islamisme et la Science*, Calmann - Levy, 1883. – ٣٤

Shram, Stuart et Carrere Helene, *D'Encausse in Marxisme et l'Asie 1835* – ٣٥
/ 1964, A. Colin, Paris, 1965.

"Sur les Societes Pre-Capitalistes, Textes Choisis de Marx, Engels et – ٣٦
Lenine", ed., Sociales, Paris, 1978.

Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de L'Occident*, La Haye, Mouton, – ٣٧
Paris, 1962.

Wallace, R., "The Origin of Human Race and the Antiquity of Men – ٣٨
Deduced from the Theory of Natural Selection", in *The Anthropological Review*, V, 1867.

مراجع الفصل الرابع

"Description de l'Egypte ou Recueil des Observations et des Researches – ١
qui ont ete Faites en Egypte Pendant l'Expedition de l'Armee Francaise",
Publie Par les Ordres de sa Majeste l'Emrerur Napoleon le Grand, Paris,
Imprimerie Imperiale, 1809-1828, 23 Volumes.

٢ - Fourier, Joseph "Preface Historique", Vol I de la *Description de l'Egypte.*

٣ - Al Gabarti, Abdel-Rahman, *"Journal d'un Notable du Caire Durant l'Expedition Francaise: 1798 /1801"*, Trad Joseph Cuaq, Albin Michel, Paris,1979.

٤ - Ibn Khaldun, *Al-Muqaddima*, Trad Vincent Montiel.

٥ - 'Imara, Muhammad *Une Nouvelle Prespective sur le Patrimoine* (*Nazrah Jadidah ila al Turath*),", *Al Muauuassahal 'Arabiyyan* li al *Dirassat*, Beyrouth, 2e ed, 1979.

٦ - AlKache, *Convaincre: Discours de Repression.*

٧ - Lettre de Napoleon au Directoire, le 16 Aout 1797, cite in *Origines...*, op. cit.

٨ - Masson, Frederic, *Napoleon Inconnu, Papiers Inedits 1786 / 1794*,.

٩ - *"Memoires du Baron Tott sur les Turcs et les Tartares"*, Paris, 1784.

١٠ - *"Napoleon, Campagne d'Egypte et de Syrie, Correspondances"*, Tome XXX.

١١ - Notamment Dans, *"Les Lettres sur L'Egypte de Savary"*, La Lettre IV de Tome III sur les Revolutions que le Commerce d'Egypte a Subies la plus haute antiquite jusqu a nos jours.

١٢ - Pasha, Ahmed Chafic, *L'Egypte Moderne et les Influnces Etrangeres*, Imrimerie Misr, S.A.E., La Caire, 1931.

١٣ - Roux, F. Charles, Extrait de la Lettre de Bonaparte a Talleyrand, le 16 Aout 1797, Cite in *Origines....*, Op. cit.

١٤ - ___________, *France et Chretiens d'Orient*, Flammarion, 1939.

١٥ - ___________, *Les Origines de l'Expedition d'Egypte*, Paris, Plon, 1910.

١٦ - Talleyarnd, "Les Circonstances Presentes. In Memoires de L'Institut National des Science et d'Arts" *Science Morales et Politiques* Tome II, Paris, Fructidor, Annales Vii.

١٧ - Thiry, Jean, et Levant, Berger, *Bonaparte en Egypte*, -Levrault, 1973.

١٨ - Volney, Constantin Francois *Voyage en Egypte et en Syrie*, Paris, Bossange, 1821, Tome I.

كشاف الأعلام

كشاف موضوعي

– ب –

– ت –

– ح –

صدر في
سلسلة إسلامية المعرفة

(١) **إسلامية المعرفة: المبادئ وخطة العمل – الإنجازات**، الطبعة الثانية، (١٤١٣هـ / ١٩٩٢م).

(٢) **الوجيز في إسلامية المعرفة: المبادئ العامة وخطة العمل مع أوراق عمل بعض مؤتمرات الفكر الإسلامي**، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م).

(٣) **نحو نظام نقدي عادل: دراسة للنقود والمصارف والسياسة النقدية في ضوء الإسلام**، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمه عن الإنجليزية سيد محمد سكر، وراجعه الدكتور رفيق المصري، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

(٤) **منظمة المؤتمر الإسلامي**، للدكتور عبد الله الأحسن، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد العزيز الفائز، (١٤١٠هـ / ١٩٩١م).

(٥) **نحو علم الإنسان الإسلامي: تعريف ونظريات واتجاهات**، للدكتور أكبر أحمد، ترجمه عن الإنجليزية الدكتور عبد الغني خلف الله، (١٤١٠هـ / ١٩٩٠م).

(٦) **أبحاث مؤتمر المناهج التربويّة والتعليميّة في ظل الفلسفة الإسلامية والفلسفة الحديثة**، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

(٧) **أبحاث ندوة نحو فلسفة إسلامية معاصرة**، (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

(٨) **تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل**، للشيخ محمد الغزالي، الطبعة الثانية، (منقحة ومزيدة) (١٤١٢هـ / ١٩٩١م).

(٩) **مدخل إلى إسلامية المعرفة: مع مخطط لإسلامية علم التاريخ**، للدكتور عماد الدين خليل، الطبعة الثالثة (منقحة ومزيدة) (١٤١٤هـ / ١٩٩٤م).

(١٠) **إصلاح الفكر الإسلامي: مدخل إلى نظم الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر**، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الرابعة (منقحة ومزيدة)، (١٤١٦هـ / ١٩٩٥م).

(١١) **أبحاث ندوة إسهام الفكر الإسلامي في الاقتصاد المعاصر**، أهم أبحاث الندوة المشتركة بين جامعة الأزهر والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٤١٢هـ / ١٩٩٢م).

(١٢) **أبحاث ندوة نحو علم نفس إسلامي**، (١٤١٣هـ / ١٩٩٣م).

(١٣) **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**، للدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الثانية، (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

(١٤) **الإسلام والتحدي الاقتصادي**، للدكتور محمد عمر شابرا، ترجمة الدكتور محمد زهير السمهوري، ومراجعة الدكتور محمد أنس الزرقا، (قيد الإصدار).

(١٥) **أهداف التربية الإسلامية**، للدكتور ماجد الكيلاني (قيد الإصدار).

(١٦) **حكمة الإسلام في تحريم الخمر**، للدكتور مالك بدري (قيد الإصدار).

(١٧) **المنظور الإسلامي لممارسة الخدمة الاجتماعية**، للدكتورة عفاف الدباغ، الرياض (١٤١٥هـ / ١٩٩٥م).

(١٨) **بحوث المؤتمر التربوي: نحو بناء نظرية تربوية إسلامية معاصرة**، (حزآن)، تحرير الدكتور فتحي الملكاوي، (١٤١٢هـ / ١٩٩١م).

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. 55195 الرياض 11534
هاتف: 8180-465 (1-966) فاكس: 3489-463 (1-966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 – عمان
هاتف: 992-639 (6-962) فاكس: 420-611 (6-962)

لبنان: المكتب العربي المتحد ص. ب. 135788 بيروت،
هاتف: 779-807 (1-961) 184-860 (1-961) فاكس: 1491-478 (212) C/O

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
هاتف: 276-723 (7-212) فاكس: 055-200 (7-212)

مصر: دار النهار للطبع والنشر والتوزيع، 7 ش الجمهورية عابدين – القاهرة
هاتف: 3406543 (2-20) فاكس: 3409520 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
هاتف: 901-663 (4-971) فاكس: 084-690 (4-971)

شمال أمريكا:

– أمانة للنشر
AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

– السعداوي للنشر
SA'DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 751-4800. Fax: (703) 571-4833

– خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMEC BOOK SERVICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da'wah Center, Rutby Lane Markfield, Leicester LE6 ORN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA.(Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104

المَعهَد العَالميّ لِلفِكر الإسْلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة الأمريكية في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ - ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانيّة وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلميّة والفكريّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر الإنتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلميّة والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد عدد من المكاتب والفروع في كثير من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية الإسلامية والغربيّة وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
555 Grove Street (P.O. Box 669)
Herndon, VA 22070-4705 U.S.A
Tel: (703) 471-1133
Fax: (703) 471-3922
Telex: 901153 IIIT WASH



هذا الكتاب

محاولة جادة واعية لإبراز الاستعدادات الثقافية التي مكنت النظام الغربي من أن يبلور، بواسطتها، صورة عن ذاته، ويخلق، بشكل موازٍ صورة مشوهة للآخر لتأكيد ذاته، وكيف يحاول أن يجعل من نفسه محورًا، بل مرجعًا تاريخيًا عالميًا وحيدًا، في معالجة مجتمعات ما وراء البحار. وذلك من خلال إنشاء منظومات فكرية متوخيًا من ورائها إجماعًا على رسالته التبشيرية التحضيرية بين مواطنيه، لكي يتسنى له تصديرها من خلال إغواء وتنشئة نُخب في المجتمعات الأخرى لتكون معابر لبسط سيطرته وترسيخها في جسم هذه المجتمعات.

الكتاب صرخة لتحرير المعرفة، وحلقة هامة في إطار بناء منهجية للتعامل مع الفكر الغربي بكل صوره ومستوياته.

لقد غطت فصول الكتاب الأربع مظاهر نشوء النظام الغربي، ومصادر خطاب السيطرة على البشر بعد السيطرة على الطبيعة، ثم الاستشراق وأيديولوجية الهيمنة، مختتمًا بحديث تحليلي عن حملة بونابرت على مصر بين الأسطورة والواقع.

والكتاب – إضافة إلى ذلك – دعوة إلى توجيه الخطاب الديني الخاص بشعب أو قوم بعينهم إلى خطاب عالمي كوني، موجه إلى بني البشر.



